GUIDO DE RUGGIERO

STORIA DELLA FILOSOFIA

III

LA FILOSOFIA DEL CRISTIANESIMO

VOLUME TERZO

LA MATURITÀ DELLA SCOLASTICA

EDITORI LATERZA - BARI 1964

XV

LA FILOSOFIA DEGLI ARABI E DEI GIUDEI

1. Il pensiero dell'Islam. — Dal 12° al 13° secolo, il linguaggio della filosofia cristiana e il contenuto stesso dei suoi problemi sono profondamente innovati. Nell' agostinismo indigeno dell' occidente s'innesta — così profondamente che sembra cancellarne la fisionomia originaria — il pensiero aristotelico testé riscoperto nella purezza delle sue fonti e nuovamente studiato dagli occidentali sotto la guida dei comentatori arabi. I rapporti della civiltà islamitica con quella cristiana, sempre più frequenti a misura che la prima si estende più ampiamente sulle coste meridionali del Mediterraneo e, dopo aver conquistato i litorali d'Asia e d'Africa, dilaga rapidamente in Ispagna, raggiungono la loro massima intensità nel periodo che noi consideriamo, in cui le occasioni dei commerci, delle crociate, delle lotte per il dominio della Spagna, promuovono una straordinaria frequenza anche di scambi intellettuali.

Ma facendosi scolaro degli arabi, l'occidente europeo non diviene d'un tratto tributario di una cultura del tutto nuova e sconosciuta; esso non fa che riallacciare quei rapporti intellettuali con l'oriente

che, attenuati con la separazione dell'impero occidentale dall'orientale, interrotti con la conquista islamitica, erano pur sempre allo stato di possibilità latente, per il fatto stesso che una medesima educazione ellenistico-cristiana era il comune patrimonio originario delle due famiglie di popoli. Ciò che forma il pregio del pensiero arabo, e che sarà di fatto apprezzato dai dottori cristiani, non è tanto il peculiare contenuto dell' islamismo, quanto la preesistente cultura ellenistica, svolta secondo princìpi propri ed autonomi dai filosofi arabi. La fine della speculazione filosofica dell'oriente, nella forma mentale del cristianesimo, si salda, senza discontinuità di sorta, con l'inizio della speculazione islamitica, in modo che i singoli problemi si sono tramandati dall'un periodo all'altro con un grado non diminuito di maturità e di consapevolezza storica. La diversità delle religioni ha dato soltanto una differente accentuazione, ma non già un differente indirizzo a questo lavoro, la cui continuità era durevolmente garentita dalla prevalenza dell'interesse filosofico su tutti gli altri della vita spirituale, almeno presso quella ristretta cerchia di studiosi alla quale è principalmente legato il prestigio del pensiero arabo. Questo è, nelle sue manifestazioni più cospicue, affatto libero da ogni pregiudiziale religiosa; ma, anche dove vi si mostra legato, esso riceve egualmente la sua fondamentale intonazione dalla filosofia ellenistica, e, solo, cerca di temperare, col sussidio stesso di quella filosofia, qualche conseguenza in troppo aspro ed aperto conflitto con le verità rivelate.

Certo, una storia del pensiero arabo dovrebbe tener conto principalmente di quella particolare accentuazione religiosa, che, se anche è scarsa presso i filosofi propriamente detti, è invece assai rilevante

presso numerose sètte ortodosse ed eretiche, e, ad ogni modo, costituisce la radice dei conflitti tra le une e gli altri, suscita volta a volta temporanee pacificazioni (nella forma di eclettici sistemi razionalistico-religiosi) e in ultima istanza decide delle sorti finali della filosofia nelle terre dei califfi. Ma in una storia del pensiero cristiano interessa studiare la filosofia araba solo in quanto e per quello che effettualmente s' inserisce nello sviluppo mentale del cristianesimo. Ora, da questo punto di vista è innegabile che di essa è stato conosciuto dagli scolastici occidentali, e quindi ha esercitato influenza, unicamente quel che concerne l'esposizione e la discussione dei problemi sorti intorno alla filosofia aristotelica e tramandati dai comentatori neoplatonici. Ciò che invece riguarda i caratteri propri della civiltà e della religione maomettana passa quasi inosservato al mondo latino. Questo criterio di prospettiva informerà la nostra esposizione; e, solo per non dare un quadro troppo mutilo, premetteremo allo studio dei problemi strettamente filosofici dell'aristotelismo arabo, pochi cenni sulle condizioni dell'ambiente storico in cui essi furono elaborati.

Tutte le manifestazioni di vita dell' Islam sono, nel loro sviluppo, assai precoci. Così, anche la riflessione speculativa sui dati dell'esperienza religiosa, che nel cristianesimo si compie e si esaurisce nel periodo di più di un millennio, nell' Islam, invece, presenta un ciclo assai più breve. Il pensiero arabo raggiunge ben presto la fase della maturità e compensa con l' intensità della vita la brevità della propria esistenza temporale, tracciando in rapidi e geniali abbozzi quelle formazioni mentali che nella storia del cristianesimo si attuano faticosamente col lavoro di molti secoli. Ma, più lenta e tardiva nel

suo sviluppo, la mentalità cristiana ha acquistato una maggiore consistenza e robustezza, sì che con ben altra forza ha potuto resistere alla decadenza ed al disgregamento, immancabili in ogni individualità organica.

Bisogna tuttavia considerare che la rapidità di sviluppo del pensiero arabo ha per condizione non solo la precocità del temperamento orientale e la forza evolutiva di una religione nuova, ma ancora il grado già elevato di preparazione mentale di alcuni tra i popoli conquistati dall' islamismo. Quelli dell'Asia minore e delle coste settentrionali dell'Africa, particolarmente, serbano una lunga tradizione di cultura ellenistica, vivificata e innovata negli ultimi secoli dalle esperienze mentali del cristianesimo. L' Islam viene di buon'ora iniziato alla sapienza dei suoi predecessori: nella formazione di una coscienza riflessa di sé medesimo, una parte almeno del suo lavoro gli viene alleviata dal lavoro già compiuto da altri.

Ai suoi maestri cristiani esso deve infatti di aver potuto, fin nei primi secoli dell'Egira (a. 622), fissare le prime linee di una costruzione teologica, accogliendo, contro ogni suggestione razionalistica, il concetto della temporalità del mondo contro quello dell'eternità professato dai filosofi greci, il concetto della creazione contro quello della causalità divina, e, conseguentemente, le idee dell'onnipotenza di Dio, della realtà dei suoi attributi positivi e negativi, del determinismo fatalistico delle azioni umane, in balìa di un'arbitraria predestinazione.

Questo primo nucleo di dottrine ortodosse si organizza e si sviluppa nella lotta con le eresie, che naturalmente pullulano numerose fin dai primi tempi. Tra le più antiche si ricorda quella dei Cadriti, i

quali professano la dottrina del libero arbitrio e dell'autonomia del volere umano; mentre un'opposta setta ortodossa, quella dei Djabariti, ribadisce contro di essi il concetto della fatalità assoluta degli eventi e della schiavitù del volere umano.

Su più vasta scala questo stesso antagonismo si ripresenta nel 2° secolo dell' Egira, per opera dei Mutaziliti (dissidenti), una setta a sua volta suddivisa in altre minori, che investe con la sua critica i principali dommi dell' ortodossia islamitica. In uno spirito schiettamente razionalistico, i Mutaziliti danno all'uomo piena responsabilità delle proprie azioni e ripongono nel dominio della ragione tutte le conoscenze necessarie alla salvezza, di modo che il loro acquisto è indipendente dalla rivelazione divina e richiede il solo sussidio del lume naturale. I concetti della predestinazione al peccato, dell'arbitraria onnipotenza divina e del fatalismo vengono energicamente confutati. Ma ciò che forma l'aspetto più caratteristico della dottrina mutazilita, è la critica a cui essa sottopone la concezione della pluralità degli attributi divini, per rivendicare la perfetta semplicità ed unità dell'essenza di Dio. Su questo punto l' influenza del neoplatonismo è facilmente riconoscibile: il nominalismo dei Mutaziliti riposa infatti su quello stesso fondo di mistico razionalismo da cui si era sviluppata la dottrina neoplatonica dell' Uno e la *Theologia negativa* dell' Areopagita.

Ma nell'ambiente musulmano, la negazione degli attributi o dei nomi divini doveva vivamente urtare il sentimento religioso, che, nelle sue effusioni, aveva già pronunciato i « cento bei nomi di Dio » e conferito ad essi un'individualità per ciascuno distinta e un culto particolare. Donde una reazione realistica che, sul fondamento del Corano, ma non senza

suggestioni cristiane, pone anche la « parola di Dio » tra gli attributi della divinità; e non esita finanche a dare valore di realtà positiva agli attributi esprimenti mere negazioni di qualità sensibili o di determinazioni razionali. Fautori di questa reazione religiosa sono principalmente i Sifatiti (da *Sifat* = qualità).

Ma gli esponenti maggiori dell'opposizione religiosa contro gli eretici dei primi secoli, e poi contro i filosofi dell'età seguente, sono i Motakallimûn, che tolgono questo nome dalla scienza della parola (*Kalâm*) divina di cui si professano autorizzati interpreti. Nello stesso modo che le esigenze polemiche contro i princìpi ortodossi spingono i Mutaziliti a chiedere alla filosofia la forma dell'argomentazione dialettica e il contenuto stesso della sua dommatica razionalistica, similmente, anche presso i Motakallimûn, le identiche necessità della lotta provocano l'intrusione di procedimenti filosofici nella loro teologia. Si genera così una scienza mista, teologico-filosofica, che ha grande affinità con la scolastica cristiana.

Nello sviluppo delle dottrine del *Kalâm* si distinguono due periodi, corrispondenti, molto approssimativamente e confusamente, alla patristica e alla scolastica [1]. Nel primo di essi, l'attività dei Motakallimûn è volta contro gli eretici, nel secondo — più importante — contro i filosofi che, sulle tracce di Aristotele, pongono princìpi incompatibili con ogni organizzazione religiosa, come quelli della eter-

[1] Di solito s'identificano i Motakallimûn con gli scolastici, intendendo arbitrariamente per questi ultimi i soli teologi ortodossi. Ma scolastici sono egualmente i dottori ortodossi e gli eretici; quindi, a voler esser propri, gli scolastici dell'Islam sono tanto i Motakallimûn quanto i filosofi peripatetici loro avversari.

nità del mondo e della materia, della causalità naturale in luogo della creazione, dei limiti razionali all'onnipotenza divina, della distruttibilità dell'anima umana. L'antifilosofia dei Motakallimûn ha un aspetto pratico, popolare, come attiva propaganda contro i filosofi, che giova, a lungo andare, a screditarli e a suscitare contro di essi il fanatismo delle masse e lo sfavore dei governanti; ma anche un vero e proprio aspetto filosofico, come particolare organizzazione del pensiero scientifico ortodosso, in opposizione con l'aristotelismo infetto di eresia. Il maggior trionfo intellettuale dei Motakallimûn è segnato dalla conversione di uno tra i maggiori filosofi aristotelici, Algazel, alle loro dottrine e dall'aperta sconfessione da lui fatta della filosofia dei suo maestri.

Le manifestazioni più importanti della scienza del *Kalâm* si hanno dal 3° al 6° secolo dell'Egira (dal 9° al 12° dell'èra cristiana), contemporaneamente a quelle della filosofia. In quel periodo raggiungono un pieno sviluppo i suoi dogmi, tra cui primeggiano quelli della realtà degli attributi divini, della creazione, della novità del mondo, dell'essenza creata della materia, della predestinazione e del fatalismo. Atomisti in fisica, realisti in logica, deterministi in etica, i Motakallimûn fanno convergere tutta la forza delle singole teorie particolari nell'abolizione di ogni nesso naturale tra Dio e il mondo, e nel conferire alla divinità, così distaccata e resa trascendente, un illimitato potere personale e scevro di vincoli.

Il connubio di teologia e filosofia in questi intransigenti ortodossi appare tutto a profitto della prima, mentre l'altra è veramente degradata alla condizione di un'umile ancella. Ma, come nell'occidente

cristiano, così anche nell' Islam, i Motakallimûn non formano che un'estrema destra clericale, a cui fanno riscontro un centro e una sinistra, via via più temperati sotto l'aspetto dell'ortodossia, o più accesi dall'opposto punto di vista dell'autonomia razionalistica. Così alla filosofia fanno concessioni di gran lunga maggiore i «Fratelli della purezza», una società di uomini di lettere, sorta a Bassora nel 10° secolo, che aveva assunto il compito di diffondere nel pubblico colto i dommi della teologia, epurati da ogni superstizione e razionalmente svolti col sussidio delle scienze filosofiche. Documento notevole di quell'attività ci resta un'ampia enciclopedia, in 51 libri, divisa in quattro parti (logica, fisica, dottrina dell'anima del mondo, teologia), dove con un illuminato razionalismo la scienza del *Kalâm* è saldata a quella profana dei filosofi. I Fratelli della purezza sono generalmente considerati come gli enciclopedisti dell'Islam; in odio ai devoti come empi, essi presentano una notevole affinità coi filosofi, loro contemporanei, coi quali hanno in comune l'emanatismo d' ispirazione neoplatonica, che assume una particolare e caratteristica figurazione nella dottrina delle intelligenze e delle orbite planetarie.

Un'altra setta islamitica che ha qualche interesse per la storia del pensiero è quella dei *Soûfis*, che professa un misticismo, digradante, non meno di quello cristiano, dalle più aristocratiche raffinatezze intellettuali al più rozzo e incolto fanatismo religioso. E nella loro forma migliore le dottrine di questa setta non sono senza rapporto con quelle della filosofia, che hanno anch'esse, come vedremo, una notevole accentuazione mistica. Anzi qualche filosofo, come Algazel, propende apertamente per il soufismo.

Ma l'oggetto proprio della nostra indagine è la filosofia κατ' ἐξοχήν, quella dei comentatori e degli interpreti di Aristotele, che, per stare alla figurazione già usata, forma l'estrema sinistra del pensiero islamitico, e la cui linea di sviluppo è data da una progressiva liberazione dai vincoli e dagli inceppi della religione positiva, conforme alle esigenze immanenti alle sue premesse razionalistiche. Essa ha tre secoli soli di vita, dal 9° al 12°, ma immensamente rigogliosa; e al suo rapido sviluppo è di inestimabile giovamento la libertà e l' illuminato intelletto di alcune dinastie di califfi che si succedono in quel tempo, in particolar modo quella degli Abassidi. Ma a partire dal 13° secolo, la decadenza del califfato, e in generale della civiltà islamitica, l' irrigidimento dello spirito religioso che contrassegna quella caduta, determinano molte e violente persecuzioni dei filosofi e la distruzione delle opere loro. Ciò spiega perché ben poche tra queste ci siano state conservate in lingua araba; per la maggior parte esse esistono in traduzioni ebraiche, donde sono state a loro volta tratte le versioni degli scolastici cristiani.

2. La teologia di Aristotele e il Liber de causis. — La filosofia araba si allaccia a quella ellenistica mediante l'opera dei traduttori e degli interpreti. Cristiani dell'Asia minore, particolarmente monaci nestoriani e monofisiti, cominciarono a diffondere tra gli arabi le nozioni della filosofia greca e cristiana. Delle opere dei classici essi fornirono traduzioni numerose, che poi servirono di fondamento al lavoro originale dei nuovi iniziati. Così, la maggior parte delle opere di Aristotele fu di buon'ora conosciuta dagli arabi, tranne una delle principali,

la *Politica*, che non fu nota neppure ad Averroè; di Platone fu tradotta la *Repubblica*, mentre di tutti gli altri dialoghi si ebbe soltanto una notizia indiretta, attraverso i comentatori greci. Ma coi due sommi filosofi vennero a conoscenza degli arabi anche gli scritti dei loro maggiori seguaci ed interpreti, quelli di Alessandro di Afrodisia, di Temistio, di Siriano, di Simplicio, dai quali è già chiaramente prospettato il problema della conciliazione di Platone con Aristotele ed il pensiero speculativo è indirizzato per quella via che poi è stata largamente battuta dai neoplatonici. Di questi ultimi, gli arabi conoscono soltanto qualche personalità secondaria (Porfirio, Ammonio), ma ignorano le opere dei rappresentanti maggiori, Plotino, Giamblico, Proclo; non però il contenuto delle loro dottrine, che si fa noto ad essi per altra via, attraverso pseudografi, che, col mentito nome di Aristotele, coprono prodotti intellettuali assai più recenti.

I pensatori arabi sono, per affinità di temperamento, per forza di educazione e di tradizione, seguaci di Aristotele, ma la figura intellettuale dello Stagirita non è per essi quella che la critica moderna ha reintegrato nelle sue fonti originali, ma un'assai più complessa formazione storica, di cui costituiscono una parte assai notevole le interpolazioni e le stratificazioni di età diverse. Aristotele è per gli arabi autore non soltanto di quelle opere che oggi noi gli attribuiamo con certezza, ma ancora di altre, manifestamente spurie, che ne alterano e ne trasformano la dottrina. Tale è, tra quelle che possediamo, la *Teologia*, un contesto di concetti neoplatonici, che l'ignoranza dei principali testi della filosofia neoplatonica impedisce agli arabi di attribuire ai suoi veri autori, e che dallo spirito acritico del tempo viene facilmente

considerato come uno scritto esoterico dello Stagirita. Cosicché l' interpretazione neoplatonica dell'aristotelismo, che forma l'indirizzo storicamente assunto dalla filosofia greca e poi da quella medievale, viene presentata dagli arabi sotto il nome e l'autorità stessa di Aristotele, oltre che dei comentatori ellenisti. E quand'anche essi, com'è il caso di Averroè, intendono ripudiare tutto ciò che non è genuinamente aristotelico e dare di quest'ultimo un'interpretazione autentica, lavorano, loro malgrado, sopra un materiale già accresciuto dall'opera del tempo e, ignari, assolvono compiti nuovi, posti alla filosofia dalla storia.

Quali siano la trasformazione e l' incremento subiti dalla filosofia di Aristotele, è cosa di cui possiamo renderci esatto conto esaminando il contenuto speculativo della *Teologia* tramandata agli arabi sotto il suo nome e ritenuta autentica anche dai maggiori filosofi dell' Islam, come Algazel, Avicenna e Averroè [1]. Opera di un cristiano ellenizzato, essa è un tentativo di conciliare eclettìcamente la metafisica di Aristotele con quella di Plotino e con la teologia cristiana. Quest'ultima è così chiaramente identificabile, anche nella sua particolare terminologia, che appare strano come la sua presenza non abbia suscitato negli arabi nessun dubbio sull'autenticità dell' intera opera. Essi si sono invece limitati a trascurare questa parte, senza per altro toglier credito alle rimanenti.

Di propriamente aristotelico nella *Teologia* non vi è che la forma scientifica e la struttura architettonica del sistema, con l'ordinata gerarchia degli

---

[1] Questa opera, di cui non possediamo l'originale greco, fu tradotta in arabo verso la metà del 9º secolo da Ibn Nâimah, e la traduzione fu riveduta da Alkendi.

esseri, dalla causa prima all' infima materia. Ma la legge di quella gerarchia non è più, come per lo Stagirita, il principio che regola lo sviluppo della potenza nel suo graduale passaggio all'attualità, in virtù dell'azione immanente dell'atto, bensì quella che domina i sistemi emanatistici del neoplatonismo. Al vertice della gerarchia è l' Uno di Plotino, causa prima di tutte le cose, donde procede, per via di emanazione, l' Essere, che già nella filosofia di Proclo s' inseriva tra l' Unità ineffabile e l' Intelligenza prima del sistema delle *Enneadi*. L' intelligenza passa invece al terzo posto, e insieme con l'Uno e con l' Essere forma la triade suprema, esemplare e modello di tutte le altre sottostanti. Tradotti nel linguaggio della filosofia cristiana i termini di questa triade, essi si chiamano rispettivamente Dio Padre, il Verbo, lo Spirito Sovrano, e formano il trascendente sovramondo, da cui si svolge il mondo dell'anima e della natura [1].

L'eguaglianza delle persone della Trinità divina è espressamente riconosciuta, conforme ai princìpi della teologia nicena: il Verbo è tutt' uno colla sostanza di Dio; e l' Intelligenza sovrana o lo Spirito è a sua volta eguale al Verbo e contiene in sé le forme intelligibili che da questo emanano [2]. La Trinità è essenzialmente autonoma e compiuta in sé medesima: l' Intelligenza che la conchiude non ha fuori della sua sfera il proprio oggetto, né si muove in alcun modo verso le cose; ma le cose preesistono già in essa e formano tutt'uno con la sua sostanza [3]. Il moto che le si può attribuire è soltanto un moto circolare e uniforme, che è l'atto stesso del compren-

---

[1] *Theologia Aristotelis*, X, 13; 15. [2] Ibid., X, 2.
[3] Ibid., II, 4.

dere. Guardando la sua propria sostanza, l' Intelligenza vede tutte le cose, in modo che il suo vederle non è altro dal crearle; l'essere e il perché dell'essere o l'essenza (τὸ ὅτι e τὸ διότι) s' identificano nella sua operazione [1].

Dall' Intelligenza, in cui risiedono tutte le idee del mondo intelligibile, nasce l' Anima del mondo, che a sua volta, in virtù del potere che le vien trasfuso, informa la materia prima, e cioè crea la natura, ultima tra le emanazioni [2].

Senza discendere alle più minute particolarità del sistema, possiamo classificare la *Teologia* tra le più tardive manifestazioni della mentalità neoplatonica nel mondo ellenizzato. Il tratto distintivo di essa rispetto alle opere del neoplatonismo classico è costituito da un più vasto tentativo sincretistico, mirante a fondere insieme filosofia greca e cristiana. Ma l' incompletezza della fusione ci è testimoniata da un persistente equivoco di concetti appartenenti all'una e all'altra filosofia: così la divinità è indifferentemente concepita come causa naturale e come attività creatrice, mentre i due concetti si escludono, e l'uno presuppone una materia prima ingenerata che limita l'efficacia del principio causale al grado di una mera forma, e l'altro, al contrario, nulla presupponendo, fa della causa creatrice l'unità originaria della materia e della forma. Di fronte all'aristotelismo, poi, questa eclettica teologia riproduce un analogo equivoco, in quanto converte indifferentemente in termini di potenza e di atto quelle forme intelligibili emananti dal Verbo e risiedenti nell'Intelligenza sovrana, le quali invece non sono altro che le Idee di Platone.

---

1 *Theologia Aristotelis*, VIII, 4; V, 6. 2 Ibid., XIII, 6.

Da queste fondamentali aporie ne nascono altre numerose, che vedremo riflettersi anche nell' opera dei filosofi arabi, strettamente dipendenti dalla *Teologia*. Anzi, la persistente esigenza di conciliare per quel che è possibile le dottrine filosofiche coi dommi religiosi, cagionerà deviazioni sempre maggiori dalla schietta linea speculativa dell' aristotelismo e una mescolanza più ibrida di elementi disparati; le une e l'altra sempre però ricoperte e legittimate dall'autorità pseudo-aristotelica dell'autore della *Teologia*.

Un'altra opera è da menzionare accanto a questa, che, in particolar modo nel mondo latino, ha goduto un immenso prestigio ed ha esercitato una influenza decisiva sullo sviluppo della scolastica: il *Liber de Causis*. Mentre la *Teologia* è opera di un autore ellenistico e va quindi annoverata tra le fonti del pensiero islamitico, il *Liber de Causis* invece è già un frutto dell'iniziazione filosofica degli arabi. La sua importanza non è quella di uno scritto originale, ma di un compendio di dottrine neoplatoniche — quelle di Proclo in prima linea — reso preziosissimo dalla dispersione e dall' ignoranza dei testi originali donde era stato ricavato[1].

Anche il *Liber de Causis*, come la *Teologia*, pone una processione gerarchica di enti: la Causa prima, fuori di ogni connessione coi princìpi sottoposti, e, in ordine di decrescente perfezione, l' Essere, l' Intelligenza, l' Anima o la Vita, che formano la prima triade, tanto ampiamente utilizzata dai pensatori cristiani, a partire da Agostino.

L'essere è la prima delle creature, che meglio di

---

[1] Esso fu composto intorno all'850 da un arabo vissuto nella regione al di là dell'Eufrate. Fu tradotto in latino da Gerardo da Cremona nella 2ª metà del 12º secolo e fu attribuito, da Alberto Magno, a un ebreo, David.

ogni altra imita l'unità e la semplicità della Causa primaria, ma è tuttavia già affetto di alterità e di moltiplicazione, in quanto è, dai suoi due estremi, rispettivamente rivolto verso la causa donde procede e verso quel che da esso deriva. L' intelligenza che gli è sottoposta è a sua volta una e multipla: dall'essere, che è sua causa, essa riceve quel che possiede di unità, ma d'altra parte racchiude una moltitudine di forme intelligibili che formano il principio della sua diversificazione. Questa procede per gradi. Alle forme intelligibili più universali corrispondono le Intelligenze prime, alle meno generali le seconde, quindi le terze, e così via nell'ordine gerarchico. Dalla Causa suprema, poi, emanano la virtù, che rende attiva ciascuna di queste intelligenze, e la bontà che vi risiede.

Così s' incolonnano le cause secondo l'ordine della loro generalità e perfezione. Le leggi di questa successione ideale sono, per il *Liber de Causis,* le stesse già tracciate da Proclo. Ogni virtù unita possiede una perfezione maggiore di una virtù che si fraziona e si moltiplica. Così la prima Intelligenza, come infinità ancora non minorata da interne scissioni è più vicina alla pura unità, mentre le intelligenze secondarie e terziarie che ne derivano, più affette, com'esse sono, di finità e di minorazioni, compiono atti via via più deboli e imperfetti.

Accanto a questa legge fondamentale della degradazione dei prodotti emanati, il *Liber de Causis,* sempre sulle orme di Proclo, ne enuncia un'altra, concernente l'aggruppamento triadico dei prodotti stessi. La figurazione triadica è essenziale a un sistema razionalistico della causalità naturale, perché l'efficienza di una causa è un uscire di essa da sé, producendo un effetto, e un ritornare a sé, in un

rapporto di equivalenza del proprio effetto a sé medesima. Nelle sostanze intelligibili poi, il principio causale ha questo di particolare, che il ritorno di esse alla loro essenza è completo e consapevole: donde la loro autonomia, semplicità e indivisibilità; donde ancora il loro valore estratemporale e la permanenza della loro durata, sottratta alla generazione e alla corruzione [1].

Si deduce anche di qui la legge dell'implicazione mutua delle cause e degli effetti: ogni causa è nel suo effetto (cioè si converte in esso) ed ogni effetto è nella sua causa (cioè fa ritorno alla propria fonte); ma la causa è nell'effetto nella forma dell'effetto; e l'effetto è nella causa nella forma della causa. Così in ordine alla prima triade dell'Essere, dell'Intelligenza, della Vita, nell'Essere sono l'Intelligenza e la Vita esistenzialmente, nell'Intelligenza l'Essere e la Vita intelligibilmente, nella Vita l'Essere e l'Intelligenza vitalmente [2]. E, conseguenza appropriata all'intelligenza in particolare, questa, conoscendo l'essenza propria, conosce tutte le cose, perché tutte sono, nell'essenza intelligibile, allo stato intelligibile. Infine, dal principio dell'implicazione reciproca delle cause e degli effetti, deriva che la Causa prima è in tutte le cose e tutte sono in essa; ma, poiché questa insidenza si dà nel modo proprio al ricevente, si serba, nella mutua implicazione, la graduazione degli esseri [3].

L'operazione propria dell'Intelligenza consiste nell'imprimere nell'Anima (che vien chiamata, come s'è visto, anche Vita) le forme intelligibili in essa contenute; in tal modo l'anima le conosce, non

---

[1] *Liber de Causis*, n. 23; n. 25. [2] Ibid., n. 12; n. 13.
[3] Ibid., n. 24.

certo quali sono in sé stesse unite e immutevoli, ma come la natura del recipiente può accoglierle, e cioè in maniera accidentale e mutevole. E la gerarchia delle forme nell' intelletto ha la sua corrispondenza nella gerarchia delle impressioni, via via più contingenti e particolari nell'anima, di guisa che a ciascun ordine d' impressioni corrisponde un'anima adeguata, con diversificazione e particolarizzazione analoghe a quelle dell' intelligenza [1]. A sua volta, infine, l'operazione dell'anima consiste nel produrre le cose sensibili, sul modello delle impressioni ricevute dagli esemplari intelligibili [2].

La conoscenza che abbiamo acquistato, nello studio della filosofia greca, del pensiero neoplatonico [3], ci dispensa dal compito di esporre più particolarmente il *Liber de Causis,* che è, in sostanza, una parafrasi della *Institutio Theologica* di Proclo. Rispetto alla *Teologia* pseudo-aristotelica, esso serba con maggior purezza il significato greco del principio di causa, senza confonderlo con quello cristiano della creazione. L'azione dell' intelligenza ivi è concepita come causalità, non diversamente che nel neoplatonismo ellenistico; ma l'esigenza dei nuovi tempi si manifesta egualmente nell'una e nell'altra, con l'attribuire al principio causale una funzione che non gli era originariamente appropriata. L' intelligenza è, oltre che causa, forma; e, come forma, ha la capacità già riconosciuta la prima volta da Plotino, di foggiarsi una materialità adeguata, in modo da costituire una sostanza compiuta e sufficiente. Come si esprime il *Liber de Causis* [4], l' Intelligenza

---

1 *Liber de Causis,* n. 5.
2 Ibid., n. 14.
3 V. la Parte I, vol. 2o, di questa opera.
4 *Liber de Causis,* n. 9.

possiede una *hyliatis* (cioè a dire, qualcosa di materiale o che si comporta come una materia); e al seguito di essa, anche l'Anima e la Natura ne posseggono una appropriata; di guisa che la materialità perde quell'originaria funzione di mero non-essere, confinato al margine dell'esistenza, e diviene un principio già in qualche modo positivo, a sua volta graduato secondo l'ordine gerarchico degli esseri. Questa positività inclina assai più verso il creazionismo anziché verso l'antico principio della causalità naturale, com'era ancora concepito da Aristotele. La forma per il *Liber de Causis* non è più l'atto aristotelico, ma l'idea platonica nel nuovo significato e nella nuova funzione attribuitale dal neoplatonismo. Lo studio della filosofia di Avicebron e degli scolastici latini ci mostrerà il valore di questa innovazione.

3. Il problema dell intelligenza. — La *Teologia* e il *Liber de Causis* sono stati studiati e commentati dai maggiori filosofi arabi, come Alfarabi, Algazel, Avicenna, ed hanno potentemente influito sull'indirizzo della loro filosofia. Ma v'è un altro ordine d'influenze non meno notevole, che decide più strettamente dell'intonazione aristotelica della nuova filosofia, ed è quello esercitato dallo studio dei comentatori greci, Alessandro di Afrodisia, Temistio, ecc.

V'è nella storia dell'aristotelismo un problema che ha successivamente appassionato i peripatetici, i neoplatonici, gli arabi e gli scolastici latini dal 13° secolo in poi; un problema intorno al quale si sono andati gradatamente organizzando tutti gli altri della metafisica, della psicologia, della cosmologia

e che perciò ha un'importanza veramente centrale nella storia del pensiero. Esso è quello dell'Intelligenza, considerata sotto il doppio aspetto della sua potenzialità e della sua attualità funzionale.

Questa distinzione nasce dalla filosofia aristotelica, che separa i due princìpi della potenza e dell'atto, anche nell'àmbito della funzione intellettuale. Nel III libro del *De Anima,* Aristotele pone una intelligenza in atto e una intelligenza in potenza, o passiva; questa ch'è atta a divenire ogni cosa, quella ch'è capace di produrre ogni cosa, ed è rassomigliata alla luce, la quale fa, dei colori esistenti in potenza, colori in atto. Essa è separata dalla materia, quindi pura da ogni miscuglio, impassibile, attuale per essenza, immortale ed eterna. Al contrario, l'intelligenza ch'è suscettibile di patire è soggetta a distruzione, e, senza l'altra, non può per sua essenza pensar nulla [1].

Il primo problema che si presenta ai comentatori greci di questo passo è: l'Intelligenza ch'è suscettibile di patire e che Aristotele considera soggetta a corruzione e a distruzione è la stessa Intelligenza possibile o passiva di cui egli ha parlato precedentemente? E sono due soltanto le intelligenze o i momenti dell'intelligenza secondo lo Stagirita? Alessandro di Afrodisia e Temistio giungono in questo punto a conclusioni opposte.

Per Alessandro, oltre al principio in potenza e quello in atto, considerati nella loro mutua opposizione, ve n'è almeno un terzo, costituito dalla loro sintesi. Se l'anima effettivamente intende, v'è una intelligenza che non è pura potenza, né puro atto, ma potenza in via di passare all'atto; ad essa Ales-

[1] ARIST., *de An.*, III, 5.

sandro dà nome di intelligenza acquisita (ὁ νοῦς ἐπίκτητος), mentre chiama materiale (ὁ ὑλικὸς νοῦς) l' intelligenza possibile, e infine attiva (ὁ νοῦς ποιητικός) quella in atto, che ha per funzione di trasformare l' intelligenza materiale in acquisita.

Passando poi all'altra parte del problema: quale delle intelligenze sia incorruttibile, quale corruttibile, Alessandro interpreta il passo aristotelico nel senso che per l'appunto l' intelligenza possibile o materiale sia soggetta a corruzione; ed è spinto così ad accentuare anche maggiormente il distacco di essa dall' intelligenza attiva, che si eleva all'altezza di un principio divino (ὁ θεῖος Νοῦς), generatore e governatore delle cose che sono contenute nell'orbita della luna [1].

Temistio invece contesta questa interpretazione: Aristotele per lui [2] non ha minimamente inteso fare dell' intelligenza attiva un essere divino, ma soltanto qualcosa di nostro, o anzi di noi stessi. Inoltre gli pare inammissibile che l' intelletto in potenza abbia una sorte tanto diversa dall' intelletto attivo; e ne inferisce che Aristotele li consideri entrambi come separati dalla materia e incorruttibili; mentre la distruzione è riservata a un terzo intelletto, che con Aristotele egli chiama intelletto comune (νοῦς κοινός) ed al quale vuole sia riferita l'ultima parte del passo controverso. Questo intelletto comune è ciò che gli scolastici latini chiameranno *vis cogitativa*, una sorta di intelligenza più bassa, insita alla stessa sensibilità e comune agli uomini e agli animali inferiori.

La posteriore storia del problema ci rivela continui tentativi per sanare il dissidio delle due inter

---

1 ALEX. APHROD., *De Anima* (ed. Bruns), p. 106 sgg.

2 TEMIST., *In libros Arist. De Anima paraphr.* (ed. Heinze) p. 103 sgg.

pretazioni. Il neoplatonismo, come quello che attenua grandemente l'opposizione aristotelica della potenza e dell'atto, conferendo alla prima un principio di attualità, è portato, con Temistio, a compenetrare l'una coll'altra e ad accomunare le sorti delle due intelligenze: ma, conforme alle sue premesse platoniche e al suo orientamento religioso, è portato, poi, con Alessandro e contro Temistio, a fare dell' intelligenza un principio trascendente e divino, solo in temporaneo contatto con l'anima umana. Quanto all' intelligenza acquisita, le sue sorti resteranno lungamente dubbie, poiché, a seconda che prevarrà il motivo trascendente o quello immanentistico, essa, (che rappresenta la fusione, nell' intellezione umana, dei due principi), tenderà a risolversi negli elementi o ad attrarli e a possederli durevolmente nella sua sintesi, a vantaggio della stabilità e della permanenza dell' individualità dell'anima umana.

L'opera di conciliazione eclettica dei due comentatori è osservabile anche nella *Teologia* pseudo-aristotelica, dove, con Alessandro, l' intelligenza attiva è considerata come un essere divino; ma, con Temistio, l'intelligenza in potenza è separata anch'essa dalla materia e resa incorruttibile. Un mutuo amore avvicina le due intelligenze e genera una unione non transitoria e dissolubile; e l' interesse religioso della *Teologia* rende l'anima razionale sede permanente di questa unione; in guisa che viene ad essa assicurata l' immortalità, la quale invece le era preclusa, tanto nella dottrina di Alessandro, quanto in quella di Temistio [1].

I filosofi arabi trovano fino a questo punto avviato il problema dell' Intelligenza e conformano

---

[1] *Theologia Aristotelis*, X, 10 sgg.

pienamente ai termini di esso il proprio pensiero. Il primo dei peripatetici arabi che abbia una propria personalità storica distinta, è Alkendi (Al Kindi), soprannominato il Filosofo per antonomasia, nativo di Bassora, la cui vita si svolge dal principio del 9° secolo, fino all'anno 870. Si dice che possedesse le scienze dei greci, dei persiani, degli indiani, e gli si attribuisce eguale rinomanza come matematico, medico e filosofo. Purtroppo non possediamo di lui che pochi e brevi scritti: *De Intellectu*; *De quinque essentiis*; un *Liber introductorius in artem logicae demonstrationis* e qualche opuscolo minore.

Alkendi pone quattro specie d' intelligenze: in atto, in potenza, acquisita, e un'ultima, che chiama dimostrativa e che non è altro se non l' intelligenza sensibile o comune di Aristotele [1]. Ora, in virtù del principio aristotelico, che ciò che è in potenza non procede all'atto se non in virtù di un principio in atto, il funzionamento delle intelligenze viene spiegato così: che l'anima, intelligente in potenza, intende attualmente in quanto riceve l'azione dell' intelligenza attiva, la quale le somministra le forme intelligibili. E allorché l'anima è unita a queste forme, esse divengono di due princìpi un solo; e cioè l' intelligibile e l' intelligente, o ciò che è conosciuto e ciò che si conosce, vi s' identificano del tutto [2]. Così si genera l' intelligenza acquisita (*intellectus adeptus*).

La dottrina dell' intelligenza si completa con quella dell' intelligibile. Due sono gl' intelligibili primari, l'essere delle cose e la loro quiddità o essenza: il primo è acquisito dall'anima col ministero dei

---

1 ALKENDI, *De intellectu* (*et intellecto*), ed. Hagy, p. 9.
2 Ibid., p. 7.

sensi, l'altro invece con la meditazione intellettuale. Allorché l'anima è in possesso di entrambi, vien detta intelligente; quindi in ultima istanza l' intelligenza umana non è che l'anima stessa, in quanto diviene conoscente in atto, dacché era in origine conoscente solo in potenza, cioè in quanto divengono in essa acquisite le forme esistenziali delle cose con l'aiuto dei sensi e le forme essenziali per opera dell' intelletto. Sulla scienza di questi due princìpi, il che e il perché delle cose (*an est et quid est*), s'eleva tutto il sistema delle discipline dimostrative [1].

Qui Alkendi ragiona da buon aristotelico, poiché accorda alla sensibilità un posto che nessun platonico sarebbe disposto a riconoscerle: tuttavia il platonismo è profondamente radicato nel suo pensiero e finisce col soverchiare la tenue nota empiristica. L'acquisizione piena dell' intelligibile da parte dell'anima richiede per lui infatti un lungo processo di rimozione e di espoliazione di tutte le consuetudini, le opinioni e le opere che l'uomo accumula dalla sua infanzia, fino a raggiungere la separazione piena della forma umana e la vestizione della forma angelica, mediante la quale l'anima ascende al regno dei cieli. E finalmente, allorché essa si separa dal corpo, diviene in atto identica alle forme intelligibili, e sfugge alla geenna, che è il mondo della generazione e della corruzione, ed entra nel paradiso che è il vero evo delle anime [2].

La brevità e l' incompletezza delle opere che possediamo di Alkendi ci vietano di renderci un esatto conto dei vari problemi che si collegano a questa rappresentazione troppo vaga dello stato finale: se,

---

[1] ALKENDI, *Liber introductorius*, III, p. 50 sgg. (ed. cit.).
[2] *Op. cit.*, pp. 62, 64.

per esempio, esso concerna l'anima nella sua individualità personale e in qual modo ciò sia compatibile col processo di rimozione di tutto quel che appartiene alla vita psicologica dell' individuo umano: se, d'altra parte, l' intelligenza attiva si compenetri tutta con quella acquisita o formi un principio trascendente e divino che presieda all'acquisizione dell' intelligibile. Da quel che conosciamo di Alkendi, sembra che le preoccupazioni religiose tronchino troppo prematuramente lo sviluppo della sua speculazione, e lo facciano rapidamente sorvolare sulle antitesi più vivaci tra l' intuizione filosofica e quella teologica. Per avere una prima trattazione organica del sistema dell' intelligenza, noi dobbiamo consultare l'opera più completa del suo successore Alfarabi.

Alfarabi, che è uno tra i filosofi arabi più noti nel mondo latino, nacque sulla fine del 9° secolo e formò la sua educazione scientifica a Bagdad, il maggior centro della civiltà araba in Asia, e visse poi lungamente in Aleppo e in Damasco, dove si spense nell'anno 950. Per l'apprezzamento del suo pensiero non è senza importanza conoscere che, da giovane, egli appartenne alla mistica setta dei *Sûfis* e ne subì l' influsso intellettuale; ma riuscì più tardi ad emanciparsene.

La classificazione delle intelligenze è tracciata da Alfarabi in modo diverso che da Alkendi. Nello scritto noto alla scolastica latina sotto il titolo *De intellectu et intelligibili*, ma il cui vero titolo è *Sul significato della parola: Intelletto*, Alfarabi distingue quattro specie d' intelligenze: in potenza, in atto, acquisita, e creatrice od attiva [1]. La necessità di porre

[1] ALFARABI, *Sul significato*, ecc. trad. Dieterici, p. 67 sgg. L'intelletto in atto = ἐνεργείᾳ; quello attivo o creatore = ποιητικός.

un intelletto attivo al di sopra di un intelletto in atto è insita allo sviluppo speculativo del problema prospettato dai comentatori greci. L'equiparazione (sotto l'aspetto dell' incorruttibilità e della separazione dalla materia) dell'intelletto in atto e dell' intelletto in potenza, stabilita da Temistio e generalmente accettata dai filosofi posteriori, poneva in pericolo l'altro principio formulato da Alessandro, della natura divina dell' intelletto, che pure era indissolubilmente legato alle premesse religiose e al procedimento emanatistico del neoplatonismo. Come si è visto nell'esame della filosofia di Alkendi, da quella equivalenza veniva dedotta una funzione dell' intelletto in potenza e in atto; e cioè veniva riconosciuta all'anima umana, sede della intelligenza acquisita, la funzione superiore d' includere in sé i due momenti subordinati. Così era compromessa la gerarchia neoplatonica degli esseri, che sottopone l' anima all' intelligenza; compromessa egualmente la teoria neoplatonica della conoscenza, che postula, in dipendenza di quella gerarchia, una illuminazione dall' alto dell' anima umana, in virtù delle forme emananti dall' intelligenza; e infine il principio intellettuale era abbassato al grado di una facoltà meramente umana, in luogo di essere elevato a un'essenza divina.

Con l' introduzione di un intelletto creatore e attivo, distinto da un intelletto in atto e superiore ad esso e a quello acquisito, si ristabilisce l'equilibrio del pensiero neoplatonico. L' intelletto in potenza diviene intelletto in atto, ricevendo le forme intelligibili delle cose, astratte dal materiale sensibile; cosicché pensando attualmente l' intelligibile si genera l' intelletto acquisito. Ma questo lavoro che si compie nell'anima umana, cioè nella conoscenza empi-

rica, presuppone un'attività superiore: quella dell'intelletto attivo o creatore, da cui emanano le forme intelligibili esemplari, affatto separate dalla materia e dalla sensibilità, che formano il modello trascendente di quelle che nella conoscenza vengono astratte dalla materia. In altri termini, l'intelligenza attiva ha, in rapporto con l'intelligenza in potenza, una funzione analoga a quella del sole in rapporto con l'occhio: da essa infatti emana la luce dei princìpi intelligibili di cui s'illumina l'intelligenza potenziale nel suo passaggio all'atto. E, per parlare un linguaggio anche più familiare a noi, la funzione dell'intelligenza attiva è analoga a quella che i filosofi cristiani attribuiscono al Verbo divino, riponendo in esso il sistema delle forme intelligibili, cioè delle idee platoniche, che s'irradiano poi nel mondo creato. Sopra una trama di rapporti concepiti secondo lo spirito dell'aristotelismo (quali son quelli dell'intelligenza in potenza e in atto), l'intelligenza attiva rappresenta un'istanza platonica più elevata, conforme allo spirito della filosofia neoplatonica. E l'intelligenza attiva viene da Alfarabi considerata come esistente in sé oltre che in noi; anzi in noi solo in modo passeggero e temporaneo, in sé permanentemente: tanto che non ci sarebbe neppur lecito dire che le sue forme intelligibili esistano in noi, ma soltanto nell'universo [1].

L'ordine emanatistico delle Intelligenze è chiaramente segnato dalle rispettive funzioni: dall'intelligenza attiva si generano in via gerarchica tutte le altre; e, nella loro reciproca implicazione, le più basse servono di materia alle più alte, che rispetto ad esse hanno il valore di forma, e rispetto a quelle ancora più elevate il valore di materia. E l'ordine

[1] *Op. cit.*, pp. 72, 74.

ascendente può essere rappresentato come una progressiva smaterializzazione, fino all' intelligenza attiva, le cui forme sono, come si è detto, pure e non affette da materia sensibile.

Questa dottrina dell' intelligenza s' inserisce nel sistema generale dell'emanatismo neoplatonico, di cui Alfarabi riproduce la classica linea della *quaternio* (Causa prima, Intelligenza, Anima e Natura). Al di sopra della realtà intelligibile è l' Essere originario o Causa prima, a cui però il pensatore arabo non attribuisce caratteri irrazionali o estrarazionali; al di sotto è l'Anima, che a sua volta imprime nella Natura la forma intellettuale ricevuta dal suo principio informatore. Nelle *Fontes quaestionum*[1] vengono neoplatonicamente tracciate le prerogative razionali della Causa prima, che è la divinità stessa. La conoscenza che Dio ha delle cose non è posteriore alla loro esistenza, ma costitutiva di esse: non diversamente dal Dio cristiano, anche quello di Maometto crea gli esseri nell'atto di conoscerli. Qui l'esigenza religiosa soverchia i limiti speculativi dell'aristotelismo, postulando un'attività creatrice della divinità, che discorda col principio di causa e con quello della materia posti dalla filosofia greca. E tuttavia Alfarabi crede di poter presentare la sua teoria come una conciliazione superiore delle tesi dei classici sull'origine delle cose. Nell'opera che ha per titolo: *L'armonia tra Platone e Aristotele,* egli cerca di sanare l'antitesi tra la tesi platonica che il mondo abbia avuto un principio, e quella aristotelica, che sia ingenerato[2]. La conciliazione da lui proposta sta in ciò, che è assurdo dare un principio tempo-

---

[1] Il titolo preciso del libro è: *Risposte di Alfarabi a singole questioni* (n. 7 della traduz. del Dieterici), v. c. 6.

[2] Ediz. cit., p. 35. È superfluo avvertire che l'antitesi, così prospettata, è arbitraria da un punto di vista storico.

rale al tempo e quindi bisogna dire « che il mondo è uscito dal nulla, per un singolo atto intemporale del Creatore, e che dal suo movimento procede il tempo ». E soggiunge, poi, che questa tesi appartiene già ad Aristotele, come risulta dalla *Teologia*[1].

Anche ad interessi puramente religiosi è legato il principio che godrà grande favore presso gli scolastici cristiani, della distinzione dell'essere e dell'essenza (del che e del cos'è delle cose): un dualismo già superato dalla filosofia neoplatonica, ma che è indispensabile alla teologia, in quanto sottrae alla riflessione razionale l'esistenzialità delle cose e le attribuisce soltanto la facoltà di meditare sopra un'esistenza possibile o presupposta (cioè sull'essenza per sé considerata). In virtù di questa premessa dualistica viene poi postulato un Essere supremo, che esiste in sé e per sé essenzialmente e forma il principio e la radice di tutto il creato[2].

Non manca infine nella dottrina di Alfarabi qualche spunto profondamente mistico. Come Alkendi, anch'egli fa un largo posto nel suo sistema alla sensibilità, alla quale riconosce appropriato tutto ciò che appartiene al mondo della creazione; al di sopra di questo, poi, c'è « il mondo del comando », che è riservato esclusivamente all'intelligenza: ma quel ch'è superiore alla creazione e al comando è velato ai sensi e all'intelligenza (discorsiva), « ed è velato appunto perché è già scoperto », o, in altri termini, è rivelato immediatamente a uno sguardo intuitivo, che appartiene soltanto ai mistici. Questa parte sarà svolta in modo assai più ampio da Avicenna.

In complesso, la filosofia di Alfarabi rappresenta

---

1 Ediz. cit., p. 37.

2 Ibid., *Petschafte der Weisheitlehre*, p. 108.

la prima formazione organica del pensiero arabo, e ci indica il carattere fondamentale della mentalità di quel popolo. Noi troviamo in Alfarabi, e ancor più troveremo in Avicenna, una nota comune anche alla scolastica cristiana: cioè una continua ansietà di salvare, insieme con le verità filosofiche dell'aristotelismo neoplatonizzante, quelle rivelate della religione. Ma negli arabi, il senso dell'autonomia filosofica e la libertà di fronte all'organizzazione ecclesiastica sono di gran lunga maggiori che nell'occidente cristiano; epperò la speculazione pura non è così facilmente piegata in servizio della fede. Si determina quindi uno strano miscuglio tra alcuni princìpi manifestamente irreligiosi (rispetto alla religiosità positiva) ed altri in pieno contrasto con essi, che appaiono come strane deviazioni del pensiero dalla sua linea propria. Noi osserveremo questo miscuglio studiando la dottrina di Avicenna, che è più d'ogni altra impigliata tra le due esigenze contraddittorie. Ma, appunto perché i diversi elementi, nel modo in cui sono concepiti, appaiono inconciliabili, il loro miscuglio può facilmente dissolversi: ecco come la scolastica araba ha potuto esprimere dal proprio seno una personalità che non ha riscontro nel mondo latino, quella di Averroè, che, riconducendo con rigore la speculazione alle sue premesse storiche e ideali, è riuscita a sconfessare tutti i compromessi del pensiero religioso.

4. Avicenna e Averroè. — Avicenna (Ibn Sinâ) nacque nell'anno 980 d.C. nella provincia di Bochara, di cui il padre era governatore. Ingegno precocissimo, a 18 anni si distingueva già per un vasto e solido sapere; e a 21 iniziava la sua attività di scrit-

tore, egualmente celebrata nel campo della filosofia e della medicina. Egli coprì anche importanti cariche pubbliche, come quella di vizir; ed è meraviglioso come tra le molteplici cure della politica, tra i torbidi di un'età agitata e in una vita relativamente breve (morì nel 1073 a 57 anni) egli abbia potuto compiere lavori scientifici sterminati, come il *Canone di medicina* e le due grandi opere filosofiche: *La guarigione* (una enciclopedia in 18 tomi) e *La Salvezza*, riassunto della precedente, divisa in 3 parti. Vien ricordato di lui anche un altro libro, *La Filosofia Orientale*, come contenente la sua dottrina esoterica; ma esso non ci è pervenuto. Il *Canone di medicina* e vari estratti delle opere filosofiche (sotto il titolo di *Logica, De Anima, De Caelo, Metaphysica*, ecc.) furono tradotti in latino, a partire dalla fine del 12° secolo.

Avicenna è un interprete libero di Aristotele, che non esita a deviare consapevolmente dalla dottrina del maestro o a fonderla con quella di altri pensatori antichi e moderni. La linea generale del suo sistema è, non diversamente da quella degli altri filosofi arabi, e con una più stretta affinità con quella del sistema di Alfarabi, schiettamente neoplatonica. Egli pone due modi di acquisizione della verità, o, secondo la comune terminologia scolastica, due maniere con cui l'intelletto possibile riceve le forme o specie intelligibili. La prima è una impressione o emanazione divina, senza ragionamento o acquisizione sensibile, e tale è la conoscenza dei primi princìpi; la seconda invece è una acquisizione mediante ragionamento discorsivo. Al principio infatti l'intelletto del fanciullo è *tabula rasa*, ma poi sopravvengono, senza lavoro scientifico e cogitativo, le intellezioni dei primi princìpi, che non possono

essere acquisite per via sperimentale, perché l'esperienza non causa un giudizio necessario: questa interviene solo più tardi, con una funzione mediata [1].

Conoscenza discorsiva e conoscenza intuitiva non sono però estranee l'una all'altra; esse si toccano in ciò che la prima è condizionata idealmente dalla seconda, ed è, empiricamente, tramite alla seconda: dal pensiero discorsivo infatti gli uomini santi possono elevarsi a una forma intuitiva; e la disposizione che ve li guida viene per l'appunto chiamata santità dello spirito.

Nello spiegare il funzionamento dell' intelligenza, Avicenna non si discosta dal suo maestro Alfarabi: anche per lui l' intelligenza possibile o materiale è una mera capacità ricettiva delle forme o specie intelligibili che fluiscono dall' intelletto agente; e il processo di acquisizione di queste forme, cioè di attualizzazione della potenza, si distribuisce in gradi, a cui corrispondono i nomi di intelligenza materiale, possibile, in atto, acquisita: solo l' intelletto agente è separato, immateriale, indistruttibile; e l'anima umana non è ad esso congiunta, in questa vita, che in maniera affatto temporanea, allorché compie l'atto della conoscenza intuitiva (e non già quello della conoscenza discorsiva). Solo con la morte, essa vi si congiunge permanentemente. Qui Avicenna mostra d' inclinare verso la dottrina di Alessandro di Afrodisia; ma pretende tuttavia di sfuggire alle conseguenze panteistiche di queste premesse, affermando che il congiungimento con l' intelletto agente, universale, concerna l'anima nella sua permanente individualità. Ci si manifesta già il primo dissidio tra

---

[1] AVICENNAE, *De Anima*, c. 8.

le esigenze speculative e la convinzione religiosa dell' immortalità dell'anima.

Come per Alfarabi, così per Avicenna, il sistema intellettuale s' inquadra in un generale sistema emanatistico e forma il principio di una organica cosmogonia. Al vertice è la Divinità, insieme intesa come la causa prima della metafisica greca e come la causa creatrice della nuova teologia. Sotto il primo aspetto, il mondo che ne deriva è eterno, come ciò che procede da un principio necessario [1]; inoltre la conoscenza divina che lo regge si estende solo alle cause generali e non tocca le particolari e contingenti, irriducibili a un sistema intellettuale; e la causazione del mondo assume un carattere del tutto naturale, senza reciprocità di inclinazioni e di affetti tra il causante e il causato. Aristotele aveva già detto che Dio non ha amore per la creatura; esente com'egli è da ogni privazione o bisogno, egli non si muove verso le cose, ma le « muove come oggetto amato » [2]. La *Teologia* pseudo-aristotelica, influenzata dalle nuove idee cristiane, aveva invece arditamente tradotto nel linguaggio dello Stagirita il principio dell' amore divino, ammettendo, oltre il moto derivante da privazione e da bisogno, un moto dà pienezza e da esuberanza: l'essere in atto non potrebbe, se non trovasse un essere in potenza, spiegare le energie che sono in lui; e da tale bisogno nasce un desiderio e un amore. Questo tema antiaristotelico della *Teologia* non è sfuggito ad Avicenna, che l'ha aspramente confutato: nessun essere, egli dice [3], tende a ciò ch'è al di sotto di lui; e sog-

---

1 Eterna è anche la materia, che forma il principio della molteplicità degl'individui.

2 Κινεῖ ὡς ἐρώμενον: ARIST., *Metaph.*, XI, 7.

3 AVIC., *Metaph.*, II, 9.

giunge che le opere delle cause superiori non sono compiute per amor nostro, né mosse da una scelta volontaria. Qui Avicenna ragiona da greco, ed accoglie nella sua filosofia un naturalismo e un fatalismo che ripugnano con quel sentimento religioso, il quale è pure una delle profonde ispirazioni del suo pensiero e che tanto spesso lo fa propendere verso il concetto di una causa creatrice, vigile dei destini individuali, assicurati a loro volta da un'esistenza ultraterrena. Dalla Causa prima, assolutamente semplice nella sua essenza, e quindi insuscettiva di ogni molteplicità, procede un essere solo, l' Intelligenza prima. Con questa è già introdotta nel reale la molteplicità, perché, come aveva già riconosciuto Alfarabi, l'esistenza del primo Essere (della Causa prima) è derivante dalla stessa essenza, quindi è necessaria; mentre nell' Intelligenza si determina già la scissione dell' essenziale e dell' esistenziale (poiché il suo essere deriva non da sé ma da altro); quindi si crea la prima molteplicità [1].

Questa molteplicità forma il principio del sistema cosmogonico delle intelligenze e delle orbite celesti. Essa non appartiene ad Avicenna in particolare, ma è comune alla filosofia neoplatonica, e, nel pensiero arabo, forma parte notevole della concezione di Alfarabi e degli Enciclopedisti (Fratelli della purezza). Avicenna e il suo espositore Algazel hanno dato soltanto un più unitario ed organico sviluppo al sistema, che si compendia nelle seguenti linee fondamentali. L' Intelligenza prima, come si è visto, è affetta da molteplicità; essa è innanzi tutto in rapporto con la sua causa, e ivi riconosce la divinità della propria essenza; quindi con sé stessa, in quanto

[1] ALFARABI, *op. cit.*, pp. 97-98.

si conosce nell'eguaglianza e identità dei suoi momenti essenziali; ma, conoscendosi, apprende la contingenza del proprio essere e la mera potenzialità della propria essenza. A questa triplice scienza corrisponde una triplice attività produttiva dell'Intelligenza prima. Dalla più nobile procede una seconda intelligenza; dalla mediana l'anima di un'orbita planetaria, dall'ultima il corpo di quell'orbita. Così, per via di successive emanazioni, da ciascuna intelligenza si genera una intelligenza inferiore e una sfera celeste, nei suoi due elementi costitutivi (anima e corpo). La nona e ultima sfera è quella della luna; l' ultima delle Intelligenze è l' Intelligenza attiva, donde emanano le anime umane, e che presiede al già noto processo conoscitivo. Cosicché l'orbita della luna — conforme al sistema cosmologico degli antichi — segna il distacco del celeste dal terreno: distacco fisico, che la considerazione teologica eleva a un dualismo metafisico; e l' Intelligenza attiva conferma con ragioni (o con immaginazioni) filosofiche quel distacco, ponendo sé stessa e l'orbita lunare che ne deriva al limite estremo delle sostanze celesti, separate dalla densa corporeità terrena. Così stabilita l' ipostasi dell' Intelligenza attiva, viene riconosciuto il suo carattere di sostanza separata e divina, conforme alla tesi di Alessandro di Afrodisia; ma vien negata la identificazione completa di essa con la divinità, che il comentatore greco sosteneva: la ragione che presiede al mondo materiale non è che l'ultima scintilla emanata dal Dio supremo, che, nella sua pienezza, si nasconde nei più segreti recessi dell'Olimpo neoplatonico.

Questa dottrina delle orbite planetarie, lungi dall'essere un mero parto dell' immaginazione, è il punto di convergenza della metafisica e dell'astronomia

antica. Posto il carattere oggettivistico dell' Intelligenza come emanazione divina che si materializza via via che si allontana dalla propria fonte; posto il sistema astronomico secondo il quale la Terra è il punto della massima densità materiale, che svapora, direi quasi, progressivamente nelle soprastanti sfere planetarie, vi è già una profonda ragione di contatto tra le due correnti scientifiche. Anzi bisogna dire con gli antichi, sebbene in un significato diverso dal loro, che il sistema delle intelligenze e quello delle sfere sono nati insieme, a un sol parto, dallo stesso principio della causalità emanatistica. L' interesse religioso dello spirito ha poi interrotto la continuità del processo delle emanazioni, segnando una linea che taglia nettamente l'universo in due parti, in un cosmo intellettuale e in un cosmo fisico, in un cielo e una terra. E questa separazione è stata così approfondita, che il pensiero, il quale n'è per l'appunto (esso e non altri) l'autore, durerà grande fatica a ricongiungere i due scissi lembi.

Dall'Intelligenza emana l'anima. Questa è nella psicologia di Avicenna minutamente descritta e classificata nei suoi momenti costitutivi: così egli riproduce da Aristotele la distinzione dell'anima vegetativa, sensitiva e razionale. E la prima ha tre facoltà: nutrizione, accrescimento e generazione [1]; la seconda ne possiede di due categorie: motive (concupiscibile e irascibile) e apprensive (senso esterno e interno, quest'ultimo a sua volta suddiviso in virtù informativa, immaginativa, estimativa e memorativa) [2]. La funzione delle facoltà apprensive sta nel trarre le forme dalla materia; ond'esse si graduano in linea ascendente, dal senso esterno, dove forma e materia

---

[1] Avic., *De Anima*, c. 4. [2] Ibid., c. 5.

sono ancora confuse, all' immaginazione e all'opinione che le distaccano l'una dall'altra, e posseggono quindi una più elevata virtù selettiva.

Ma la facoltà di distaccare totalmente la forma dalla materia e dalle sue dipendenze, e di percepirla nella sua purezza, non appartiene che all'anima razionale o intelligenza. Questa a sua volta si divide in pratica e speculativa, la prima che presiede all'azione, la seconda, alla conoscenza. E l' intelligenza speculativa si distingue, come sí è visto, in una serie graduata d' intelligenze, secondo il rapporto della potenza e dell'atto. L'essenza dell'anima razionale si compendia essenzialmente nell' intelligenza possibile, mentre l'attualità le vien conferita dall'azione superiore dell' intelligenza agente.

Ma qual è il rapporto tra sensibilità e intelletto? La dottrina di Avicenna, che sarà molto discussa da Tommaso d'Aquino, è che le forme delle cose corporee non esistono nella materia ma nell' intelletto [1], e che di tutte le cose sensibili esistono delle specie intelligibili, non sussistenti per sé senza materia, ma preesistenti immaterialmente negli intelletti separati, fino all'ultimo di essi, l' intelletto agente, dal quale fluiscono le specie intelligibili nell'anima nostra e le forme sensibili nella materia corporea [2]. In questa concezione c' è un tentativo molto notevole di elevare il rapporto gnoseologico della sensibilità e dell' intelletto a rapporto ontologico dei rispettivi oggetti, in modo che l' identità logica del conoscente e del conosciuto trova la sua ragione nell' identità della fonte metafisica dell'uno e dell'altro. L' intellettualismo oggettivistico della filosofia antica e medievale raggiunge in questa unificazione il suo punto culminante.

---

1 AVICEN., *Metaph.*, IX, 5. 2 THOM., *S. th.*, I, qu. 84 a. 4.

Giova infine dare uno sguardo alla logica di Avicenna, per la grande influenza che essa ha esercitato sulla scolastica latina. Il pensiero arabo ha agitato anch'esso il problema degli universali, ed è pervenuto, più presto del pensiero d'occidente (al quale anzi ha partecipato le sue conclusioni) a una visione chiara di quel problema, perfettamente consona alle premesse ideali della propria metafisica. Avicenna accoglie in maniera esplicita tutti e tre gli universali che presso i pensatori latini parevano elidersi in una vana opposizione: l'universale *ante rem, in re* e *post rem,* nel senso da noi già chiarito. Sotto l'aspetto puramente logico interessa considerare quest'ultimo, che nasce dal processo astrattivo della riflessione intellettuale. Esso è quindi una *intentio,* non già una realtà oggettiva: e neppure una *intentio prima,* dove la considerazione del pensiero si volge alle cose stesse; ma una *intentio secunda,* che ha per oggetto le nostre riflessioni sulle cose. In altri termini, l'universale logico è opera propria del pensiero ed ha, nella sfera di questo, il suo valore: esso non è che il *sermo* di Boezio e di Abelardo, che noi già conosciamo.

La filosofia di Avicenna è l'ultimo grande tentativo della speculazione araba di adattare l'una all'altra filosofia e religione, senza tuttavia rinunziare alle premesse più importanti di entrambe. La sua posizione eclettica è perciò insostenibile, non essendo in essa in alcun modo attenuato il dissidio dei termini esternamente giustapposti. I successori di Avicenna si convincono ben presto che non è possibile lavorare più oltre a promuovere un accordo, ma che si tratta di optare per l'uno o per l'altro avversario. Algazel opta per la religione, tentando di distruggere la filosofia; Averroè opta per quest' ultima,

accettandone francamente tutte le conclusioni e le conseguenze anti-dommatiche.

Algazel (Al Ghazzâli) nato nel 1059 a Tûs nel Korasan, poi maestro a Bagdad, che chiuse la sua vita nel 1111 dopo essersi votato al misticismo dei Sûfis, apprese la filosofia dai libri di Avicenna. Egli se ne fece anzi espositore accurato e intelligibile in un'opera che ha per titolo *Le tendenze dei filosofi*. che fu tradotta in latino da Gundisalvi e pubblicata col titolo di *Logica et philosophia Algazelis arabi*. Pare che l'intento suo nel comporre quest'opera sia stato quello di dare una esposizione il più che possibile compiuta del più perfetto sistema filosofico, per poi farne una critica a fondo in servigio della religione. Ma in quell'opera non si preannuncia il benché minimo accenno critico, tanto che essa è stata accolta nel mondo latino come l'espressione genuina del pensiero di Algazel. È quindi una ipotesi non inverosimile che egli l'abbia composta in un periodo nel quale era sotto l'influsso della filosofia di Avicenna. Ad ogni modo, che si sia più tardi convertito alla religione e al sufismo, o che abbia avuto originariamente un'*arrière pensée* critica, la sua ostilità contro la filosofia ci è documentata da un secondo libro che ha per titolo *La distruzione dei filosofi*, dove sono confutate le principali tesi che erano affermate nel precedente.

Le critiche di Algazel vertono su 20 questioni, 16 delle quali appartengono alla metafisica, 4 alla fisica. Egli investe le tesi dell'eternità del mondo, e, a coloro che obiettano l'inconcepibilità di un tempo vuoto, prima della creazione del mondo, risponde che quel tempo è un prodotto della nostra immaginazione. Il tempo è stato creato nel mondo e col mondo. D'altra parte la tesi della creazione non implica nessun

mutamento in Dio (come pretendono gli avversari) perché non è un passaggio di una potenza all'atto, ma pura esteriorizzazione della forza divina, il cui modo non conosciamo. Egli è anche contro la dottrina che Dio conosca soltanto i generi universali delle cose e non già i singoli individui. Dicono infatti i filosofi, che, se Dio conoscesse i singoli, la sua conoscenza dovrebbe essere mutevole come questi; ma qui è l'errore: il mutamento non tocca che il conosciuto, non già la conoscenza, che è notizia stabile del mutevole.

Ma la critica più importante di Algazel, quella che lega più durevolmente il suo nome alla storia della filosofia e fa del suo scetticismo un'apparizione veramente singolare nel pensiero medievale, è la critica del concetto di causa. Nello studio degli arabi, noi abbiamo già notato che tutte le istanze irreligiose della filosofia si connettono al principio della causalità naturale ed efficiente, nella formulazione datane dai greci, che annulla ogni creatività e libertà dell'azione divina. Algazel oppone, alla validità di questo principio, la mancanza di ogni necessità del rapporto tra ciò che si crede la causa e ciò che si crede l'effetto. Sono, egli dice, due cose distinte, di cui l'una non è l'altra. Così, p. es., il dissetarsi e il bere, la morte e la rottura della nuca, e in generale tutte le cose tra le quali v'è una relazione fenomenica, sono in questo mutuo rapporto solo per il fatto che l'onnipotenza divina ve le ha poste, e non già per una necessità intrinseca. L'onnipotenza, che ne è la vera causa, potrebbe fare anche, p. es., che la rottura della nuca non cagionasse la morte; e lo stesso si può ripetere in tutti i casi dove si presenta una relazione causale visibile. In ultima istanza, l'unione della causa con l'effetto riposa sulla forza operante

di Dio e non sopra una immutevole necessità di natura: perfino la causa attiva del bruciare non è il fuoco, ma Dio stesso, immediatamente o mediante i suoi ministri.

Così, contro i filosofi che vogliono provare tutte le cose, Algazel afferma in nome della religione che vi son cose che si sottraggono ad ogni prova. Gli stessi massimi princìpi su cui riposa ogni scienza non sono dimostrabili, ma vengono a noi da una illuminazione immediata dello spirito profetico. Il più alto grado della vita spirituale non è il vano sapere della filosofia, ma l'intuizione immediata della verità, sopra ogni scienza [1]. Malgrado tutte le dichiarazioni antifilosofiche, i risultati della dottrina di Algazel coincidono con quelli di tutti gli altri pensatori arabi. All'intuizionismo mistico conducono egualmente, se pure per vie diverse, il suo scetticismo e il razionalismo dei suoi avversari.

Le tesi scettiche di Algazel costituiscono un elemento di grande importanza nella formazione del pensiero del maggior filosofo arabo, Avveroé. E, come Algazel aveva fondato il suo scetticismo sulla critica della dottrina di Avicenna, Averroè cercherà di neutralizzare l'una con l'altra e di salvaguardare la filosofia da ogni àttacco, riconducendola alle sue pure fonti aristoteliche [2].

---

[1] Cfr. SCHMÖLDERS, *Documen. arab. philos.*, pp. 23, 78 sgg.

[2] Accenniamo qui soltanto di sfuggita a due pensatori le cui opere principali furono sconosciute alla scolastica latina ed a cui perciò in una storia del pensiero cristiano non spetta quel posto importante che compete loro in una storia della filosofia araba. L'uno di essi è Avempace (Ibn Bâdsha), uno dei più celebri pensatori arabi di Spagna, nato a Saragozza sulla fine dell'11° secolo, che dimorò poi successivamente a Siviglia, a Granata e in Africa, e godé grande considerazione presso i principali Almoravidi. Nei suoi brevi scritti *Sulla congiunzione dell'intelletto con l'uomo* e *Lettera d'addio* (nota ai latini col titolo di *Epistola expeditionis*, come composta da Aver-

Averroè (Ibn-Roschd), nato nel 1126 a Cordova dove il padre e l'avo avevano occupato elevate cariche nella magistratura, studiò dapprima teologia positiva e giurisprudenza, quindi matematica, medicina, filosofia. Anch'egli, come i suoi maggiori, esercitò funzioni di giudice ed altre importanti cariche pubbliche. Introdotto da Abubacer alla corte degli Almoravidi, godé il favore del re Yousuf e, per un

---

roè) egli è un precursore della dottrina averroistica dell'intelletto possibile; noi ne faremo menzione nel testo. Ma l'opera sua principale è il *Regime del solitario*, molto lodato da Averroè e purtroppo non pervenuto a noi nell'originale, ma soltanto in una particolareggiata esposizione di Mosè di Narbonne, un filosofo giudeo del 14° secolo.

Nel *Regime del solitario* (MUNK, *Mélanges*) Avempace si propone di mostrare in che modo l'uomo, mercé lo sviluppo delle sue facoltà, può giungere a identificarsi con l'intelletto attivo. Egli immagina l'uomo isolato dalla società e partecipe di ciò che v'è di buono in essa, ma non già dei suoi vizi, e, senza raccomandare la vita solitaria, indica la via per la quale l'uomo, in mezzo agl'inconvenienti della vita sociale, può raggiungere il bene supremo.

Autore di un altro romanzo filosofico del genere è Abubacer (Ibn Tofail) nato in Andalusia nel 1100, morto nel Marocco nel 1185, rinomato come medico, filosofo, matematico e poeta. Amico del re Yousuf, egli attrasse alla corte i più illustri scienziati del tempo, tra i quali Averroè (che in un gustoso aneddoto autobiografico ci ricorda la sua presentazione al sovrano).

Il capolavoro di Abubacer (a noi pervenuto) ha per titolo *Il Vivente, figlio del Vigilante*. Egli fa nascere il suo protagonista, senza padre né madre, in un'isola deserta sotto l'equatore. E segue quindi il processo delle sue acquisizioni, via via fino alla conoscenza filosofica, che egli consegue distaccandosi da tutto ciò che procede dai sensi e dall'immaginazione e congiungendosi infine con l'intelletto attivo. L'eclettismo filosofico-religioso di Abubacer sta poi nel dimostrare che questa meta non è diversa da quella che si consegue nella religione rivelata, e introduce perciò nell'isola un secondo individuo, rappresentante il pensiero religioso: insieme ragionando, si pongono facilmente d'accordo. Essi tentano di praticare anche il commercio degli altri uomini, movendo alla loro ricerca, ma delusi nella loro aspettazione, decidono alla fine di tornare alla loro isola e di votarsi ad una vita contemplativa.

certo tempo, anche quello del figlio di lui Al-Manssûr; ma più tardi fu vittima dello sfavore che, a lungo preparato dalle fanatiche sètte musulmane, colpì la filosofia per l'irreligiosità dei suoi dommi. Reso dai suoi nemici sospetto al re, fu relegato nella cittadina di Lucena presso Cadice, dopo essere stato privato di tutte le sue dignità. Ebbe a subire insulti da parte di fanatici; e morì nel Marocco, a 72 anni, nel 1198. Poco dopo tramontava il dominio dei Mori in Ispagna; la filosofia araba si spegneva con esso [1].

Averroè è il comentatore per eccellenza degli scritti di Aristotele. Esistono tre specie di comenti: i medi, dove sono riassunte le questioni dei singoli paragrafi; i grandi, dove sono citati i paragrafi per esteso e poi ampiamente esposti e sviluppati; infine le parafrasi o analisi, dove l'esposizione procede più sintetica, e contiene spesso, a mo' di conclusione, l'opinione personale di Averroè e degli altri filosofi arabi. Di alcune opere di Aristotele esistono tutte le tre specie di comenti: tali sono i *Secondi analitici*, la *Fisica*, il *De Caelo*, il *De Anima* e la *Metafisica*; di altre i comenti medi e le parafrasi: l'*Organo*, il *De Generatione et corruptione*, i *Metereologici*, la *Retorica*, la *Poetica*. Sull'*Etica Nicomachea* v'è solo un comento medio; la *Politica* è sconosciuta ad Averroè (e generalmente agli arabi); egli ha comentato invece la *Repubblica* di Platone. Tra i trattati filosofici, che non rivestono forma di comento, i più importanti

---

[1] Alcuni studi più recenti (HORTEN, *Die Philos. des Islams*, 1924; CARRA DE VAUX, *Les penseurs de l'Islam*, IV; GEYGER-UEBERWEG, *Grundriss*, 11ª ediz.) tendono a ridurre l'importanza delle persecuzioni contro la filosofia nel mondo islamitico: Averroè sarebbe stato richiamato a corte poco prima di morire. Anche il contrasto della sua filosofia coi dommi della religiosità positiva è stato revocato in dubbio, ma con minor fondamento.

sono: *Destructio destructionum Algazelis*; *Epistola de connexione intellectus abstracti cum homine*; *De substantia orbis*; *Sull'accordo della religione con la filosofia,* non tradotto in latino, ma esistente in arabo e in ebraico.

A differenza di Avicenna, che interpreta in maniera assai personale la dottrina dello Stagirita, Averroè si atteggia a puro comentatore di Aristotele. Questi non è per lui soltanto il filosofo κατ' ἐξοχήν, ma è la stessa filosofia, nella compiutezza assoluta della sua struttura, a cui null'altro può aggiungere il lavoro del pensiero umano. Egli afferma perfino che « Aristotele è la regola e l' esemplare che la natura trovò per dimostrare l' ultima perfezione umana »; che la sua dottrina « è la somma verità, perché il suo intelletto fu il termine dell' intelletto umano »; che « ben si dice che egli fu creato e dato a noi dalla divina Provvidenza affinché conoscessimo tutto quel che si può conoscere ».

Entrando con questa disposizione di animo nelle contese dei filosofi, la *Distruzione* di Algazel deve apparirgli un' opera assolutamente inadeguata al proprio compito; ed egli vi contrappone una *Destructio destructionum,* dove riafferma tutte le tesi propriamente aristoteliche negate dal suo predecessore. A questo tuttavia concede come attenuante di aver avuto presente nelle sue critiche solo l'opera di Avicenna, che è anche da lui giudicata molto aspramente. Discorsi veramente dimostrativi, egli dice, non si trovano che nei libri degli antichi e particolarmente in quelli del primo sapiente. Quanto a ciò che hanno potuto dire Avicenna e i trattati scritti per uso dei Mori, questo appartiene all'ordine dei discorsi probabili, composti di proposizioni generiche e non di princìpi appropriati alla natura dei

soggetti [1]. Ecco perché il ritorno puro e semplice alle fonti aristoteliche è insieme la confutazione perentoria di Avicenna e del distruttore della dottrina di questo, Algazel.

Ma l'Aristotele al quale egli vuol tornare è anche l'autore della *Teologia*, della dottrina neoplatonica delle intelligenze e delle sfere celesti; quindi, in ultima istanza, l'aristotelismo di Averroè è neoplatonizzante non meno di quello dei suoi predecessori. Già l'impostazione del problema fondamentale delle intelligenze è presa non più da Aristotele, ma dai comentatori greci, Alessandro e Temistio, che già vi hanno conferito un'impronta loro. Noi siamo, dice Averroè, d'accordo con Alessandro sul modo di porre l'intelligenza attiva e in disaccordo con lui sulla natura dell'intelligenza materiale; al contrario differiamo da Temistio sulla natura dell'intelligenza acquisita e sul modo di porre l'intelligenza attiva [2]. Spieghiamo gradatamente la portata di questi accordi e di queste differenze.

Averroè non ammette con Temistio che l'intelligenza attiva appartenga all'essenza specifica dell'umanità, ma l'eleva con Alessandro a un grado divino, facendone un'essenza separata dalla materia, immortale, che ordina e dispone le cose del mondo sublunare, secondo i princìpi emanati dagli esseri divini di ordine superiore. Fin qui Averroè non diverge dagli altri pensatori arabi. Sulla natura e sull'emanazione dell'intelletto agente egli professa la stessa dottrina neoplatonica, che abbiamo già ritrovata in Avicenna: quella cioè che dalla Causa prima

---

[1] AVERR., *Destructio destructionum*, P. I, disp. 6.

[2] AVERR., *In Arist. libros de Anima coment.*, lib. III, *summa*, I, cap. 3.

ingenerata e semplice emana una prima Intelligenza, principio della molteplicità, dalla quale procedono successivamente una sfera celeste e un' intelligenza inferiore, fino all'orbita lunare, che ha per motore l' Intelletto agente [1]. I complementi metafisici di questa dottrina ci sono già noti: eternità della materia, realtà increata del mondo (poiché la creazione presupporrebbe uno stato anteriore di non essere, il cui passaggio all' essere implicherebbe un mutamento nell'essenza stessa della divinità) [2]; la Provvidenza estesa alle cause generali e non ai singoli individui, ecc. Queste singole conseguenze, da tempo tratte dai filosofi che hanno preceduto Averroè, acquistano però in lui particolare rilievo come riaffermazioni più energiche in seguito alle negazioni di Algazel.

Ma gli aspetti peculiari della sua filosofia sono da ricercare nella concezione dell' Intelligenza possibile e dell' acquisita. Egli combatte Alessandro di Afrodisia, che per intelletto in potenza intende una certa disposizione di cui il complesso umano è la sede. « O Alessandro — esclama — se per Aristotele questo nome di Intelligenza materiale non significasse altro che una semplice preparazione, come avrebbe egli sviluppato quel paragone tra l' intelligenza materiale e l' intelligenza attiva segnando i punti in cui si accordano e quelli in cui differiscono? » [3]. Per Averroè, invece, che crede di essere un interprete più genuino di Aristotele, l' intelletto materiale e possibile è separato dall' anima umana non meno dell' intelletto agente, con cui, essendo

---

1 *Epit. metaph.*, tr. 4, p. 146.
2 *Destr. destruct.*, disp. I, dub. 1.
3 *In Arist. lib. de An.*, III, 1, 3.

destinato a identificarsi nell' intellezione, deve avere una comune natura incorruttibile, ingenerata, non commista al complesso umano. All'anima dell'uomo non appartiene in proprio che una sorta d' intelligenza spuria meramente passiva, che corrisponde a ciò che gli scolastici latini chiamano *vis cogitativa*. Anch'essa ha un carattere potenziale, ma differisce dall' intelligenza possibile come potenza passiva dalla potenza attiva. La distanza tra l'uomo e gli animali inferiori, misurata da ciò che è proprio all'uno e agli altri, sta nel possesso che l'uomo ha di quella facoltà cogitativa, mentre agli animali ne appartiene una più bassa, soltanto estimativa: ma tra l'una e l'altra non v'è che differenza di grado; al contrario, tra essa e l' intelligenza vera e propria, possibile e attiva, v'è differenza di natura.

Ciò vuol dire che all'anima umana è fatta estranea l'intelligenza con cui essa pensa e che pur sente a sé interiore più che sé medesima: l' intelligenza non le si comunica che temporaneamente, con una divina fulgorazione dall'alto, nell'atto in cui l'anima effettivamente medita e pensa; essa se ne diparte poi, sì che all'anima non resta non soltanto il raggio dell' intelligenza attiva, ma neppure la capacità e direi quasi la dignità di ricevere da essa le forme intelligibili separate, cioè quella intelligenza possibile che nessun pensatore prima di Averroè, fino ad Avicenna, aveva osato sottrarle. Certo, col venir ricongiunti nella sfera della trascendenza i due intelletti, la dottrina si fa più coerente, perché si annulla una scissione ingiustificabile tra l'uno e l'altro, che nella funzione dell' intendere sono indissolubilmente congiunti ed anzi s' identificano. Ma l'uomo è reso un ricettacolo meramente passivo e quasi impersonale di un pensiero che non gli appartiene e che si pensa

momentaneamente in lui per un inesplicabile mistero divino. L'averroismo, che crede essere un ritorno al testo e allo spirito della dottrina aristotelica, annienta invece fin l'ultimo residuo d' immanenza che questa portava con sé; esso è il pieno e incontrastato trionfo del tema emanatistico della filosofia neoplatonica, per cui il pensiero s'irradia come una luce irriflessa da un principio trascendente.

Per questo rispetto l'umanità è veramente degradata: l' individualità dell'anima non fa più nessuna presa sul pensiero, che si libra nell'alto, fuori dei suoi vincoli; essa perciò non rappresenta che il prodotto di una mera formazione organica, diversa solo per grado dalle altre concreazioni dell'animalità dei bruti, e quindi soggetta a dissolversi e a perire non meno di queste. Ma per altra via, lo stesso averroismo contiene, come ora vedremo, un motivo di elevazione umana.

Studiamo intanto la struttura e il funzionamento del sistema dell' intelligenza. L'anima, si è detto, non ha nessuna efficacia individuante sul pensiero; questo è unico per tutti, assolutamente indivisibile e immoltiplicabile. Il principio dell'unità dell' intelletto — che tante dispute solleverà nel mondo latino — è stato formulato, prima che da Averroè, da Avempace. Secondo questo filosofo, l' intelletto di una cosa, per esempio di un cavallo, si moltiplica in Tizio e in Caio solo per effetto della moltiplicazione delle specie intelligibili, che sono diverse nei diversi individui. Ma l' intelletto a sua volta non si moltiplica con le specie, perché non è contenuto da esse ed anzi le contiene; quindi esso è uno e identico in tutti gli individui[1]. Per Avverroè, che riunisce stretta-

[1] THOM., *Summa contra gent.*, 1, III, c. 41.

mente l' intelletto attivo e quello possibile, l'unità vale egualmente per l'uno e per l'altro: la moltiplicazione è solo apparente, *a parte obiecti*, come si moltiplica la luce del sole secondo gli oggetti che essa illumina [1].

Il rapporto dei due intelletti è spiegato da Averroè con una comparazione molto efficace. L' intelligenza attiva sta a quella in potenza nello stesso rapporto della luce al mezzo trasparente; e le forme intellettuali astratte dalla materia sono, rispetto a questa stessa intelligenza potenziale, ciò che sono i colori in rapporto a quel mezzo trasparente. Come la luce è la perfezione del mezzo trasparente, così l' intelligenza attiva è la perfezione dell' intelligenza potenziale. E come il mezzo trasparente non è mosso che dal colore e non riceve questo colore se non quando è rischiarato, così l' intelligenza potenziale non riceve le forme intelligibili che nella misura in cui è perfezionata e illuminata dall' Intelligenza attiva [2]. Il paragone dell' intelletto con la luce è qualcosa di più di un semplice paragone, perché l' intelletto, dato il suo carattere del tutto irriflesso e la sua natura emanata, si comporta effettivamente come la luce che s' irradia da una fonte luminosa; e il meccanismo del sistema intellettuale è in realtà assai semplice, quando vien considerato in sé e per sé, fuori di ogni contingente rapporto con l' anima umana. Tale è la condizione del suo funzionamento presso gli esseri celesti, i quali intendono le forme intelligibili pure, affatto indipendenti dalla materia, e sui quali perciò nessun processo empirico di astrazione (dal mezzo materiale e sensibile) com-

---

[1] Alb. M., *De nat. et orig. animae*, tr. 1, c. 4.
[2] Averr., *In Arist. lib. de An. coment.*, III, 1, 3.

plica il processo autonomo, in sé compiuto, dell' intellezione.

La complicazione sorge invece quando la funzione dell' intendere è spostata verso l'anima umana a cui non è essenziale e nativa. È questo il famoso problema della congiunzione dell'uomo con l' intelletto attivo, che ha in ogni tempo appassionato i filosofi arabi, ed ha anche formato il tema dei romanzi etico-sociologici di Avempace e di Abubacer. Quel problema non ha infatti un valore soltanto gnoseologico, ma anche metafisico, morale e sociale, perché il congiungimento dell'uomo con l' intelletto attivo è anche la sua santificazione, il perfezionamento della sua vita. Per Averroè poi, che ne ha fatto oggetto di una particolare monografia, esso ha una importanza e una difficoltà anche più grandi che non per i suoi predecessori, i quali generalmente riconoscevano come proprio all'uomo l' intelletto possibile e gli rendevano, in tal modo, consustanziale una facoltà divina capace di attirare, per dir così, la scintilla luminosa emanante dall'alto. Nella filosofia di Averroè invece si tratta, per l'uomo degradato a mera animalità, di attirare a sé l'uno e l'altro intelletto, cioè non soltanto la luce ma anche il mezzo atto a riceverla.

L' intellezione si compie, secondo Averroè, nell'anima senza che l' intelligenza si leghi a nessun organo particolare. Ma l'anima possiede una particolare disposizione, consistente in ciò, che alcune rappresentazioni sensibili le sono date e l' intelletto passivo (la *vis cogitativa*) le ha elaborate. Allora l' intelligenza attiva esercita la sua azione e astrae dai fantasmi la specie intelligibile che vi era riposta. Ma questa è per l'appunto la forma dell' intelletto possibile, che così si solleva dalla generica facoltà

d'intendere all'intelligenza in atto[1]. La diversità delle intellezioni non dipende né dall'intelletto attivo né dal possibile, ma dalla diversità dei fantasmi e dalle disposizioni loro nei vari individui.

L'uomo non si appropria dell'intelletto se non in quanto pensa, e più se ne appropria coll'approfondirsi maggiormente nel sapere. Questo stato dell'acquisizione della conoscenza è espresso dall'ipostasi dell'intelletto acquisito, che Averroè, molto più correttamente dei suoi predecessori, intende non come una sintesi dell'intelletto in potenza e di quello in atto, ma come l'unione attuale del primo con le forme intelligibili. Quindi egli non moltiplica senza necessità gli enti intellettuali — come fa Alfarabi, che pone un'intelligenza in atto ed una attiva, per inserire tra l'una e l'altra, come grado intermedio, l'intelligenza acquisita —; e invece fa di quest'ultima un momento del processo di congiunzione dell'anima con l'intelligenza attiva, subordinandolo all'attualità piena dell'unificazione, che è al compimento del processo.

L'intelletto acquisito è lo stadio della realizzazione del pensiero discorsivo e riflesso. Vario nei singoli uomini, temporale e mutevole come gli individui ai quali inerisce, esso ha tuttavia una sorta di eternità, in quanto i suoi prodotti sono permanentemente acquisiti alla specie umana. La sua posi-

---

[1] Il valore ideale dello sdoppiamento dell'intelligenza possibile e di quella attiva può venir bene inteso quando si tenga presente il carattere tutto irriflesso dell'intelligenza attiva, intesa come luce emanante dalla divinità, e la necessità che questa azione si rifletta in un mezzo ricevente, senza di che l'intellezione non potrebbe aver luogo; ma la riflessione (in un senso ottico) dell'intelletto possibile è insufficiente, non essendo comparabile che a quella di un mezzo diafano; sta qui la debolezza della dottrina averroistica della conoscenza, priva com'essa è di un vero principio attivo di riflessione, il soggetto.

zione è quindi intermedia tra il fantasma del tutto mutevole e l' intelletto attivo eternamente identico. La permanenza dell' intelletto acquisito significa non altro che la permanenza o eternità (nel significato spurio, già chiarito, di questo termine) della specie umana. Se in un certo momento non esistesse nessun uomo, l' intelligenza attiva non potrebbe in alcun modo infondere nell' intelligenza possibile le specie per formare l' intelligenza acquisita. Perché quest'ultima possa sussistere e adempiere alla sua funzione, bisogna che esista sempre almeno un uomo che ne abbia in usufrutto l' intangibile patrimonio. Muore un individuo e quello si trasmette ad altri, eternamente: nulla di ciò che una volta è stato appreso può essere perduto; la permanenza delle verità scoperte e pensate assicura, se non l'eternità al singolo uomo, che non ne è il vero autore, almeno l'eternità alla specie umana, che ne è la portatrice.

Come custode di un deposito divino, l'uomo vien così reintegrato nella nobiltà della sua funzione nel mondo, mentre pareva degradato quasi alla bruta animalità. C'è un motivo di grandezza in questa concezione, tanto più disinteressato e puro, quanto meno l' individuo umano vi acquista per sé egoisticamente. Il suo lavoro è un ministero dell'umanità, che assume un valore permanente e necessario, come condizione indispensabile al compimento dell'opera divina del pensiero. Gli scolastici latini arretreranno di fronte a questa deduzione razionalistica della necessità dell'esistenza dell'uomo nel mondo e cercheranno di dimostrare che la verità speculativa è indipendente dall'esistenza dell'uomo. L'averroismo, che nella sua concezione dell' intelletto pareva annegare nella trascendenza, rivela qui un insospettato motivo immanentistico, che eserciterà anche sui pensatori latini una potente suggestione.

Ma lo stadio dell' intelletto acquisito non è il più alto al quale possa elevarsi l'uomo; esso è un gradino verso lo stadio più elevato: quello della congiunzione piena con l' intelletto attivo, della conoscenza immediata e intuitiva delle intelligenze separate dalla natura. L' intelletto acquisito porta fino al tempio del santo; entrato in questo, non c'è più bisogno della sua operosità discorsiva. Qui l'uomo diventa simile a Dio, intende tutte le cose come esse sono, anzi in una forma di esistenza più nobile di quella che hanno in sé medesime[1]. È uno stato di compenetrazione, anzi di confusione dell' individuo con l' intelletto universale, quello che Averroè vagheggia, e che non appartiene a una chimerica vita ultraterrena, ma alla stessa esistenza terrena, una volta spogliata d'ogni suo elemento caduco. Allo spirito del filosofo balena un'eternità nel tempo, che è il senso razionale più profondo di ciò che le religioni fantasticano nei loro racconti della vita di oltretomba. Sta qui la religiosità della filosofia; mentre, di fronte alla religione positiva, essa si pone come un punto di vista superiore e critico, che in molti averroisti apparirà aspramente irreligioso. L' incontro dell'averroismo con la teologia cristiana, nel mondo latino, provocherà uno dei più vivaci e fruttiferi movimenti del pensiero medievale.

5. La filosofia giudaica. — Avicebron, Mosè Maimonide, la Cabbala. — La filosofia si risveglia presso gli ebrei, nel Medio Evo, sotto l'influsso della civiltà islamica. Tagliati fuori dal movimento della

---

[1] Tale è la conoscenza che Dio ha delle cose: *Destr. destruction.*, disp. 3, dub. 18.

cultura, al principio dell'evo cristiano, quando appena cominciavano a raccogliere i primi frutti della loro preparazione ellenistica, privati dall'apostasia delle loro forze migliori, gli ebrei s'erano ridotti al minuto e pedantesco lavoro talmudistico, estranei a tutto ciò che si svolgeva fuori dell'àmbito della legge. Da questo letargo venne a svegliarli la rivoluzione intellettuale provocata nell'oriente da Maometto e dai suoi successori; la loro cultura risente per ciò profondamente dell'influsso islamitico. Sotto il califfo Al-Manssûr, della dinastia degli Abassidi, un dottore ebreo dell'accademia di Babilonia, Anân-ben-David, si pose a capo di un partito di novatori, che, in nome della ragione e del libero esame, tentò di scuotere l'autorità rabbinica e di sottrarre l'interpretazione della Scrittura alla farraginosa casistica della Mischnâ e del Talmud, promovendo invece una più approfondita esegesi filosofica.

Prese di qui origine la setta dei Karaiti, che assunse atteggiamenti molto simili a quelli dei Motakallimûn, e professò i dommi della creazione, dell'origine temporale della materia, della natura spirituale e intelligente, volontaria e libera del principio divino. I rabbiniti, o partigiani del Talmud, tennero dietro ad essi in queste discussioni filosofiche, per formare un proprio sistema teologico razionalmente agguerrito contro l'ateismo raziocinante. Il primo dei rabbini entrato per questa nuova via, e del quale si posseggono ampie notizie, è Saadja Gaons, nato in Egitto nell' 892, nominato nel 928 capo dell'Accademia di Sora (presso Bagdad), allora sede centrale del rabbinismo. La sua opera principale, che possediamo, è il *Libro delle credenze e delle opinioni*, dov'egli riconosce l'autorità della ragione e proclama non solo il diritto, ma anche il dovere di esaminare

la credenza religiosa per assicurarla contro ogni attacco. Un altro suo piccolo trattato, *Sulla permissione e sul divieto,* esamina il problema se la legge sia abrogabile, e, considerando che ogni abrogazione deriva o da ciò che il suo precetto è stato già adempiuto, o che in esso v'è un limite nello spazio o nel tempo, ovvero che la sua applicazione è richiesta sotto date condizioni, conclude che la pretesa abrogazione rientra nell'àmbito normativo del precetto stesso [1].

Prima che questo rinnovamento scolastico degli ebrei portasse i suoi frutti migliori e suscitasse, com'è ragionevole, fiere opposizioni da parte degli elementi più devoti e conservatori, appare nel mondo giudaico una figura isolata di pensatore, che non ha quasi alcuna eco tra i suoi correligionari, ma per compenso è destinata a godere un immenso prestigio presso i dottori cristiani e ad essere da loro assunto per maestro. Questi è lo spagnuolo Ibn-Gebirol, della cui vita null'altro sappiamo, se non che nacque nel 1020 o 1021 a Malaga e che morì intorno al 1070, dopo avere speso la sua operosità in lavori filosofici e poetici (una sua poesia, *La corona reale,* contiene spunti filosofici notevoli). Ora questo pensatore è stato identificato da un orientalista moderno (il Munk) come l'autore dell'opera *Fons vitae,* celebratissima nel mondo scolastico occidentale sotto il nome di Avicebron o Avencebrol. Le due personalità sono state così ricondotte ad una sola.

La composizione del *Fons vitae* è precedente o contemporanea a quella delle grandi opere della filosofia araba; l'opera è direttamente ispirata ai testi

---

1 W. ENGELKEMPER, *Die Religionsphilosophische Lehre Saadja Gaons,* Münster, 1903, dove il trattato è tradotto; cfr. il cap. 4.

classici del neoplatonismo. Isolata nella storia, per così dire esterna, delle scuole contemporanee, essa ha tuttavia una profonda storicità, espressa dal fine, che ha in comune con le altre filosofie del tempo, di fondere con l'aristotelismo neoplatonico intuizioni attinte a singole religioni positive. Ma a differenza, p. es., di un Avicenna, che accetta integralmente le premesse speculative della filosofia greca e cerca d'inserire nel procedimento dimostrativo alcuni dommi teologici inconciliabili con esse, con evidenti aporie, Avicebron concepisce un accordo assai più intrinseco, e lo realizza introducendo nella stessa triade suprema del neoplatonismo un fattore nuovo, che giova a spiegare e a legittimare l'accoglimento di dommi religiosi divergenti dal puro razionalismo greco.

Nella triade dell' Uno, dell' Intelligenza e dell'Anima, al posto dell'Uno egli pone la Volontà, mediante la quale tutto il sistema emanatistico viene trasformato e innovato, perché la causalità spontanea e libera del volere si differenzia profondamente dalla produttività naturale e necessaria della causa primaria dei neoplatonici.

Della volontà egli dice che è impossibile dare una descrizione; ma che la si può soltanto considerare come una virtù divina diffusa dal sommo all' infimo della gerarchia degli esseri, simile all'anima, che, diffusa nel corpo, muove e dispone tutte le cose. Con l' infondersi nella materia intellettuale, si fa essa stessa materia sciente e intendente le forme degli esseri; con l' infondersi nella materia dell'anima, si fa materia vivente e animata; e infine infusa nella materia naturale e corporea, le attribuisce il movimento, la figura e la forma [1].

---

[1] AVENCEBROLIS, *Fons vitae*, V, 38.

La volontà non è essa medesima la divinità suprema, ma è un'essenza intermedia tra Dio e il mondo creato: essa è insieme il braccio e la parola dell'onnipotente, ed esercita così nella creazione una funzione analoga a quella del Verbo della teologia cristiana. *Creatio assimilatur verbo quod loquitur homo;... similitudo creationis est locutio*[1]: questo ed altrettali passi hanno ingenerato nei dottori cristiani l'equivoco che Avicebron fosse un teologo della loro religione e gli hanno attribuito, nelle loro scuole, un credito senza limiti. È indubbiamente innegabile che il pensatore giudeo sia qui sotto l'influsso della speculazione cristiana; ma il principio creazionistico, che egli sostituisce a quello emanatistico del neoplatonismo, è direttamente attinto alla tradizione giudaica.

Per giudicare se e fino a qual punto la sostituzione di un principio all'altro sia riuscita, bisogna porre l'azione del volere in rapporto coi subordinati elementi del sistema. Il mondo creato dal volere si distribuisce per Avicebron nei gradi dell'intelligenza, dell'anima e della natura, e ciascuno di questi gradi si suddivide nei momenti della materia e della forma. Come già aveva ammesso Plotino, non soltanto gli esseri materiali, ma anche gli spirituali constano di materia e di forma: questi concetti acquistano così un carattere di relatività, in rapporto a ciascuna categoria di enti. Vi sono cioè più materie, da quella infima dei corpi a quella più alta della sostanza spirituale universale; e, neoplatonicamente, l'una è contenuta nell'altra, sì che la più alta costituisce il sostrato di tutte le sostanze spirituali e corporali. E vi sono egualmente più forme, da quella degli esseri

1 Avencebrolis, *Fons vitae*, V. 43.

corporei, a quella dell' intelligenza, che nella sua universalità comprende tutte le altre [1].

L'ordine ascendente delle forme è concepito (neoplatonicamente) come un rapporto di contenenza e d' implicazione; e anche (aristotelicamente) come un legame di appetizioni, nel senso che le forme più basse appetiscono le più alte e perfette, e il loro desiderio è cagione di movimenti che si fanno meno numerosi e inquieti, a misura che si ascende ai gradi più elevati del sistema [2].

A ciascuna categoria di sostanze sono appropriati desideri e moti particolari. Così la natura produce i moti dell'attrazione, della repulsione, della trasformazione dei corpi; l'anima vegetativa i moti della generazione e dell' accrescimento; l' anima vitale quelli della sensibilità e della locomozione; l'anima razionale quello del pensiero. Infine l' intelletto produce la percezione delle cose intelligibili.

D'altra parte, l'ordine discendente delle forme (che la filosofia aristotelica aveva lasciato nell'ombra e che invece ha un posto centrale nei sistemi neoplatonici) è quello della generazione delle forme inferiori dalle forme superiori. Avicebron segue fedelmente i maestri del neoplatonismo, e, pervenuto al concetto di una forma universale e di una materia universale, cerca di mostrare come da queste si spieghi il sistema gerarchico degli esseri sottoposti, per via di successive *sigillationes* delle singole forme nelle materie rispettive, la cui esistenza è presupposta alle loro azioni, conforme all' ineliminabile eternità del principio materiale, che forma la base dell'emanatismo. Ma qui interviene il concetto nuovo

---

1 AVENCEBROLIS, *Fons vitae*, IV, 14.
2 Ibid., IV, 34.

della volontà, con un'esigenza propria, opposta ad ogni dottrina emanatistica. In effetti, la forma universale e la materia universale, da cui procede tutto il resto, defluiscono a loro volta dalla volontà, la cui azione informa del proprio carattere l'intero moto generativo. La volontà opera non per emanazione ma per creazione: essa non presuppone una materia alla propria attività, ma pone in essere quella materia non meno della corrispondente forma.

Ed eccoci di fronte al dualismo fondamentale dell'intuizione greca e della nuova dottrina teologica; da una parte l'azione del volere è impressione (*sigillatio*) della forma nella materia, quindi implica una materia data dall'eternità; dall'altra, quella azione vuol essere una vera e propria creazione e costituire *ex nihilo* la materia. Avicebron adombra soltanto la soluzione del dualismo, ammettendo che la materia sia creata insieme con la forma, dal *fiat* della volontà divina, e che quindi essa non esista mai in atto come pura materia, ma sempre come un principio in qualche modo formato. Espresso questo stesso concetto nei termini della potenza e dell'atto, ciò vuol dire che la materia non è pura potenzialità, ma sempre attualità, per quanto rudimentale. Questa soluzione — che è identica a quella formulata dall'agostinismo scolastico — è la sola che rappresenti un serio tentativo di superare l'aristotelismo, restando nell'àmbito delle premesse aristoteliche: essa godrà ancora largo credito presso le scuole teologiche cristiane del 13° secolo.

Data la novità del tema del volere, inserito nel razionalismo greco, noi ameremmo ricevere ampie spiegazioni da Avicebron sul modo con cui la volontà divina agisce, come da essa nasce l'intelligenza, ecc.; ma il nostro interesse resta insoddisfatto. Il *Fons*

vitae non vuol essere che l'esposizione della dottrina della materia e della forma: la loro sintesi finale nella volontà è accennata solo di scorcio. Per un più adeguato sviluppo, l'autore rimanda a un altro suo libro *De scientia voluntatis* [1], che purtroppo non è giunto fino a noi.

Come tra gli arabi, così anche tra gli ebrei si presenta un moto di reazione contro la filosofia, nell' interesse esclusivo della religione. In un dialogo dal titolo *Khozari*, composto verso il 1140, il poeta Giuda ben-Levi riaffermava la pura teoria del rabbinismo contro le sofisticazioni filosofiche: solo nella rivelazione e nella tradizione erano fatti risiedere il criterio della verità e la forza del convincimento. Con spirito più temperato, Abramo ben-David si limitava a denunciare come nocive soltanto alcune degenerazioni del pensiero filosofico (p. es. il *Fons vitae* di Avicebron); mentre il compito di conciliare Aristotele con la religione positiva gli appariva del tutto legittimo, e formava oggetto della sua opera maggiore: *La fede sublime*.

Ma il merito di aver compiuto, presso i giudei, lo stesso grande lavoro sintetico di Avicenna e di Averroè presso gli arabi, tocca a Mosè ben-Maimon (Maimonide) di Cordova (1135-1204) che con la sua *Guida degli indecisi* (*Doctor perplexorum* nella traduzione latina) ha dato uno stabile punto di partenza al pensiero giudaico medievale e moderno. All'amore per la filosofia suscitato da quel pensatore presso i suoi correligionari, noi dobbiamo non soltanto ciò che questi hanno prodotto di originale, ma anche e più la conservazione delle opere maggiori della filosofia araba, tramandate a noi in traduzioni

---

[1] AVENCEBROLIS, *Fons vitae*, V, 40.

ebraiche, mentre i testi originali andarono dispersi nel periodo della reazione antifilosofica e della decadenza islamitica.

La filosofia di Maimonide non differisce, nelle sue grandi linee, da quella degli arabi. Anch'essa è un aristotelismo neoplatonizzante, in quanto pone una serie digradante di emanazioni dalla causa suprema alla natura; ma, come la filosofia di Avicebron (che tuttavia Maimonide non cita mai e che forse ignora), cerca di amalgamare il concetto dell'emanazione con quello della creazione.

Maimonide divide tutti gli esseri in tre grandi categorie, la prima delle quali comprende le intelligenze separate, la seconda i corpi delle sfere, la terza i corpi generati e corruttibili, che sono compresi in una sola materia. A differenza degli arabi che fondono in un unico processo la genesi delle intelligenze e delle sfere, Maimonide la distribuisce in due periodi successivi; così egli afferma che l'azione divina si manifesta nella creazione delle intelligenze separate (immediatamente della prima di esse; mediatamente di quelle che seguono, svolgendosi l'una dall'altra). Con la creazione dell'ultima intelligenza, quella agente, si arresta la genesi del mondo puramente intellettuale ed astratto; e da questo si diffonde un'altra virtù produttiva, che trae all'essere le sfere celesti, fino a quella lunare; di qui infine s'inizia la produzione dei corpi soggetti a corruzione [1].

Contro la tesi greca dell'eternità del mondo, Maimonide è naturalmente creazionista: gli argomenti di Aristotele in favore della prima non sono per lui probativi [2]. Nondimeno soggiunge che non è neces-

[1] MAIMONIDIS, *Doctor perpl.*, II, 11. [2] Ibid., II, 14-15.

sario, secondo la fede, credere alla distruzione finale del mondo: tutti i luoghi della Scrittura, che pare alludano a una tale distruzione, sono parabolici [1].

Il mondo forma un'unità organica, un individuo unico, mobile, animato. Siffatta unità si deduce da quella del creatore, conforme al principio neoplatonico che l'unità non produce altro che l'unità [2]. Ma l'unità del mondo nella tesi creazionistica è sintesi del molteplice, non vuota affermazione di identità, come quella del sistema emanatistico. Ora in Maimonide noi troviamo egualmente l'uno e l'altro concetto: quello emanatistico, in quanto egli fa derivare da Dio un' intelligenza prima separata e astratta, da cui s' inizia la processione degli esseri, con un movimento lineare e irriflesso; quello del creazionismo, nel senso che, come nell'uomo né il cuore né la mano sono cuore e mano se non nell'unità del corpo organico, così nel mondo le singole parti non possono esistere isolate e separate dalle altre; onde non si troverà mai un fuoco senza terra o una terra senza cielo o un cielo senza terra [3]. Qui l'unità è implicazione mutua, molteplicità e compresenza di momenti, non più la loro monotona successione.

La dottrina dell' intelletto secondo Maimonide non diverge da quella dei neoplatonici antichi e medievali. «Quando l' intelletto esiste in atto, esso è la stessa cosa intelletta; e l'operazione sua, che non è altro se non l'essere intelligente medesimo, ne forma l'essenza. Donde si deduce che l'intelletto, l'essere intelligente e la cosa intelletta sono perpetuamente una cosa sola in tutto ciò che attualmente

---

1 Maimonidis, *Doctor preplexorum*, II, 27. 2 Ibid., I, 72.
3 Ibid., I, 72.

s' intende. Quando invece si resta nella potenza, allora sono di necessità due, l' intelletto in potenza e l' intelligibile in potenza.» Ma Dio è intelletto sempre in atto, senza nessuna potenza; segue perciò che egli fa tutt'uno con la cosa che viene da lui intelletta [1]. In questo razionalismo v'è inevitabilmente un pensiero panteistico.

E dalla dottrina dell' intelligenza si deduce una curiosa gerarchia umana. L' influsso divino, comunicandosi all'uomo, produce effetti diversi, a seconda che tocca l'una o l'altra facoltà umana: agendo su quella razionale soltanto (mentre la facoltà immaginativa resta debole o imperfetta), nasce la setta dei teorici, dediti alla pura speculazione; quando agisce insieme sulle due facoltà, razionale e immaginativa, sorge la setta dei profeti. E infine, quando agisce sull' immaginazione soltanto, mentre la ragione è fiacca, viene fuori la setta dei politici, dei giurisperiti, dei legislatori, dei divinatori, dei prestidigiatori, ecc. L'attività profetica, come sintesi più armonica delle facoltà, rappresenta quindi la condizione più perfetta a cui l'uomo possa pervenire [2].

Verso il 13° secolo, presero un grande sviluppo le dottrine della Cabbala. Raccolte nelle due opere principali, *Jetzirah* e *Zohar* (quest'ultima di gran lunga più importante), le dottrine della Cabbala non appartengono a una singola età storica, ma si sono formate per sovrapposizione di elementi di età diverse, i più antichi dei quali, secondo il giudizio di uno storico, sono anteriori al cristianesimo, mentre i più recenti sono contemporanei al neoplatonismo medievale.

Cabbala, dal termine ebraico *Kabbalah,* esprime

---

[1] Maimonidis, *Doctor perplexorum,* I, 68. [2] Ibid., II, 2.

una dottrina ricevuta per tradizione. E i libri che noi possediamo sotto questa comune denominazione sono una raccolta delle teorie tradizionali, pitagoriche, platoniche e neoplatoniche, miste a ricordi e a figurazioni bibliche. La trama, tanto del *Jetzirah* quanto del *Zohar*, è però essenzialmente neoplatonica, mentre le singole parti contengono motivi spesso più antichi: così per esempio, nel *Zohar* è riprodotta la dottrina astronomica dei pitagorici, che diverge sostanzialmente da quella di Tolomeo, in quanto pone al centro dell'universo il fuoco e non già la terra, che è una stella al pari delle altre, il cui movimento circolare intorno allo stesso centro produce il giorno e la notte.

Il *Sepher Jetzirah* è il libro della creazione, che espone la dottrina dei Sephiroth, i dieci numeri mistici costituenti le forme universali della creazione. Il *Zohar,* molto più complesso, innesta la dottrina delle forme in una generale veduta metafisica e cosmologica. Dio, « l'antico degli antichi, il mistero dei misteri, lo sconosciuto degli sconosciuti » è il centro da cui s' irradiano i dieci Sephiroth o attributi universali. I primi tre sono la corona, la saggezza, l' intelligenza, formanti una sola e medesima realtà. La corona infatti rappresenta la conoscenza o la scienza, e gli altri due attributi, rispettivamente, esprimono ciò che conosce e ciò che è conosciuto: ora nel Creatore questi tre momenti s' identificano. Venite e vedete, — dice Simon ben-Jochaï, il vecchio sapiente da cui è esposta la dottrina — il pensiero è il principio di tutto ciò che è; ma, in quanto pensiero, è dapprima ignorato e racchiuso in sé stesso; cominciando poi a diffondersi, giunge al luogo dove dimora lo spirito, e allora prende il nome d' intelligenza, e non è più racchiuso in sé stesso, ma si fa voce,

parola. Tuttavia riflettendo su tutti questi gradi, si vede che pensiero, intelligenza, voce e parola sono una sola cosa, che il pensiero è principio di tutto ciò che è, e che nessuna interruzione può esistere in esso.

I tre primi Sephiroth formano il mondo intelligibile; gli altri sette sono chiamati [1] Sephiroth della costruzione, perché servono più immediatamente alla costruzione del mondo. Nel loro complesso, tutti gli attributi formano la prima e più elevata delle manifestazioni divine, l'uomo primitivo celeste, l'Adamo Cadmo. Per quale ragione il principio delle cose assume la forma dell'umanità, viene spiegato con profonda inversione del racconto biblico. La forma dell'uomo, afferma ben-Jochaï, racchiude tutto ciò che è nel cielo e nella terra, gli esseri superiori e gli esseri inferiori; perciò l'Antico degli antichi l'ha scelta come sua. Nessuna forma, nessun mondo potevano sussistere prima della forma umana; essa racchiude tutte le cose, e quel che è esiste solo in virtù sua. Macrocosmo e microcosmo, entrambi concepiti nella forma dell'umanità, celeste e terrena, si corrispondono puntualmente: così i quattro mondi in cui si distribuisce l'emanazione dell'Adamo Cadmo hanno riscontro nei quattro principi: dell'anima intelligente (la più alta e divina delle emanazioni), dell'anima razionale, dell'anima vitale, e infine della materia considerata come il rifiuto della creazione e sede del male.

Ma di creazione nel senso religioso della parola non è a parlare: il libro di *Zohar* tien fermo al principio antico *ex nihilo nihil fit*, e concepisce quindi l'origine degli esseri come una trasformazione

---

[1] Dai più moderni cabbalisti, v. A. Frank, *La Kabbale*, 1892[3].

continua di una realtà sostanziale permanente ed eterna. E, come nulla si crea, così nulla si distrugge: nessuna cosa è perduta nel mondo, anche il vapore che esce dalla nostra bocca; nessuna cade nel vuoto, anche la voce dell'uomo, ma tutto ha il suo posto e la sua destinazione.

Eternità del mondo; necessità causale del principio attivo e immanente dell'universo; assorbimento finale degli esseri nella sostanza donde sono emanati, non senza, tuttavia, una certa autonomia umana anche in rapporto al destino finale: queste sono, nel loro complesso, le dottrine della Cabbala. Dove, come ben si vede, quasi nulla è rimasto di particolarmente giudaico. La suggestione delle opere cabbalistiche, e del *Zohar* innanzi tutto, grande ancora oggi per noi, è stata immensa nel Rinascimento, oltre che sulla filosofia, anche sulle scienze naturali.

Manifestazioni sporadiche, talora importanti, del pensiero giudaico si presentano per tutto il basso Medio Evo e il periodo del Rinascimento; ma l'influenza decisiva del giudaismo medievale sulla storia della filosofia sta nella sua funzione di tramite ed interprete del pensiero arabo, e, mediatamente, di quello greco, nel mondo occidentale. Il popolo della dispersione, sempre in movimento, sempre in contatto con tutte le civiltà e con tutti i popoli, non poteva avere altra funzione più appropriata di questa.

XVI

LE NUOVE SCUOLE FILOSOFICHE DEL SECOLO XIII

1. I NUOVI TESTI FILOSOFICI. — Fino al secolo 12°. come sappiamo, la preparazione mentale degli scolastici di occidente si è formata quasi del tutto sui Padri della chiesa e su alcuni scrittori della bassa latinità, che hanno conservato qualche scintilla del pensiero dei classici. L' ispirazione filosofica è essenzialmente platonica, o con più esattezza, neoplatonica, perché tale era già quella dei Padri; Aristotele, di cui s' ignorano le opere all' infuori dell'*Organo*, non è che maestro di logica, e, come la scienza ch'egli insegna, non si eleva a una vera grandezza speculativa.

Ma già nel corso del secolo 12° comincia a rivelarsi un aspetto del tutto nuovo della personalità di Aristotele, mercé la graduale conoscenza delle sue opere fisiche, psicologiche, metafisiche, e dei comenti antichi e moderni intorno ad esse. Il pensiero occidentale riprende contatto con la filosofia classica per due vie egualmente importanti: da una parte, mediante gli arabi e i loro traduttori giudei; dall'altra col recupero dei testi greci originali, reso possibile

dai più frequenti rapporti col mondo bizantino nell'età delle crociate.

Conoscenza sporadica di opere arabe o aristoteliche noi osserviamo già in Adelardo di Bath, in Guglielmo di Conches, nei maestri di Chartres; ma il primo lavoro sistematico di permeazione tra la cultura araba e cristiana si compie in Ispagna, nel paese dove più immediato è il contatto delle due civiltà. Nella seconda metà del secolo 12°, sotto gli auspici dell'arcivescovo Raimondo di Toledo, si forma in questa città un vero e proprio collegio di traduttori, che presto inonda l'Europa del suo lavoro. Gerardo da Cremona (m. 1187) ha passato a Toledo la maggior parte della vita, traducendo un gran numero di opere dall'arabo; tra quelle aristoteliche, egli ha volto in latino la *Fisica,* il *De Caelo,* il *De Generatione,* il *De Causis,* che è considerato anch'esso come appartenente allo Stagirita e che prolungherà nell'occidente l'equivoco di cui sono stati vittime gli arabi, fino a quando (nella seconda metà del 200) Guglielmo di Moerbeke avrà tradotto gli *Elementi teologici* di Proclo, rivelando la vera fonte del *De Causis* [1].

Altri due infaticabili traduttori del circolo di Raimondo sono Giovanni Ispano (Giovanni ben-David) e Domenico Gundisalvi (o Gundissalino), che, insieme con le principali opere di Aristotele, hanno tradotto quelle di Avicenna, di Algazel, di Alfarabi e il *Fons vitae* di Avicebron.

A Gundisalvi spetta anzi il merito di aver compiuto il primo tentativo di utilizzare le nuove fonti in servizio della scolastica cristiana. Ma il bravo arcidiacono di Siviglia, se è un laborioso traduttore, è

[1] Già per Alberto Magno, quel libro non è opera dello Stagirita, bensì di un giudeo.

un assai mediocre filosofo: i suoi scritti (tra i principali: *De unitate, De immortalitate animae, De divisione philosophiae*), non escono dai soliti luoghi comuni della filosofia neoplatonica, spesso riprodotti anche testualmente. Così nel *De unitate* è posto il concetto dell'unità come *descensus* delle unità create dall'unità creatrice: una discesa che è principio di molteplicità e di accrescimento e perciò appunto di degenerazione, secondo le premesse greche. Di nuovo non c'è che la sostituzione del termine creazione a quello emanazione, senza una corrispondente innovazione di concetti [1]. Ma la suggestione delle dottrine testè scoperte si propaga attraverso l'umile interprete, il quale già riproduce, p. es., la concezione di Avicebron, che l'anima abbia una propria materia. E, ciò che è di maggior rilievo, comincia a notarsi una spregiudicatezza insolita di atteggiamento verso Platone: così nello scritto *De immortalitate animae*, Gundisalvi osa dire ch'egli trascura le prove platoniche « perché non fanno fede alle persone intelligenti dell' immortalità delle anime nostre » [2]. Questa svalutazione è già un segno dei tempi nuovi.

Un altro centro di attività pei traduttori è la corte di Sicilia, dove l' imperatore Federico, cultore egli stesso di filosofia (come ci testimoniano i suoi interessanti quesiti al filosofo Ibn Sab'in) si circonda di dotti cristiani e giudei e li stipendia, col particolare compito di tradurre opere greche ed arabe. Michele Scoto (filosofo infetto d'eresia come il suo grande patrono) fu uno di quei dotti: a lui si attribuiscono (non però con sicurezza) traduzioni dei co-

---

1 Dom. Gundisalvi, *De unitate*, pp. 5, 6, 7 dell'ed. Correns (Münster, 1891).

2 G. Bülow, *Des Gundissalinus Schrift von der Unsterblichkeit der Seele* (Münster, 1897).

menti di Averroè al *De Caelo et mundo,* al *De anima* e forse anche al *De generatione* e ai *Meteorologici*; nonché traduzioni dall'arabo dei due primi trattati aristotelici. Con molto senso di liberalità, poi, Federico comunicava ai dottori dei grandi centri di cultura medievale i risultati del lavoro compiuto: così abbiamo di lui una nobile lettera inviata ai maestri e scolari di Bologna, con cui accompagnava l' invio a quell'università di compilazioni di Aristotele e di altri scrittori antichi. La bella tradizione restò acquisita alla sua casa: nel 1263, re Manfredi spediva alcuni codici di Aristotele e di altri, tradotti in latino, ai maestri di Parigi, ed elogiava l'opera loro dicendo: *vos igitur, viri docti, de cisternis veteribus aquas novas prudenter educitis* [1].

Il lavoro di traduzione si accelera nel corso del secolo 13° e si fa migliore e più fedele, mercé la diretta conoscenza del greco e il possesso dei testi originali. A ciò hanno contribuito le crociate e in particolar modo la presa di Costantinopoli, che fece riversare nell'occidente un gran numero di dotti bizantini, e di occidentali nell'oriente. Fin dal 1205 Balduino esprimeva il desiderio che alcuni dotti di Francia « per onore di Dio » si recassero a Costantinopoli e vi seminassero l'educazione cattolica; un desiderio identico esprimeva nel tempo stesso il papa all' università di Parigi: « *quatenus in Graeciam accedentes ibi studeritis litterarum studium reformare* ». Dopo l'espugnazione di Costantinopoli, dai francesi e dai veneti, per ordine di Filippo Augusto, fu fondato un *Collegium Costantinopolitanum* a Parigi, per gli orientali recantisi in Francia. L' influsso del pensiero bizantino medievale si manifesta

---

[1] *Chartularium Universitatis Parisiensis,* I, p. 435, n. 394.

specialmente attraverso Michele Psello, che col suo formalismo logico ispira l'opera di Pietro Ispano e della scolastica posteriore al movimento tomista, come vedremo. Ma l'importanza maggiore degl'intensificati rapporti sta nel recupero, per l'occidente, dei testi greci e nell'apprendimento della lingua greca, per cui vien reso possibile lavorare sopra un materiale di prima mano e non più di seconda o di terza. Tra i traduttori dal greco si ricordano Ermanno tedesco, Bartolomeo di Messina (della corte di re Manfredi) e, più importante di tutti, Guglielmo di Moerbeke, amico e collaboratore di Tommaso, che intraprese una revisione di tutte le opere di Aristotele nel testo greco e la traduzione di quelle tra esse che erano ancora sconosciute, tra cui la *Politica* (che gli arabi non possedevano). Il lavoro di Guglielmo (svoltosi tra il 1260 e il 1269) servì poi di base al comento critico e letterale di Tommaso e valse a liberare il pensiero cristiano dalla soggezione verso gl'interpreti arabi.

Ma Aristotele, appena conosciuto, non si eleva d'un tratto a *princeps philosophorum*. V'è una corrente indigena assai potente di agostinismo neoplatonico — quella che forma la sostanza di tutta la speculazione scolastica fino al secolo 12° — la quale contrasta con vivacità al detronizzamento dei suoi autori, pur facendo parziali concessioni alle dottrine aristoteliche ed accogliendo i loro problemi e il loro linguaggio. V'è inoltre un'istanza anche più grave contro lo Stagirita, data dal fervore religioso e mistico che minaccia per un momento di travolgere la fortuna della filosofia, come già presso gli arabi. Ma la cultura razionalistica dell'occidente riesce ad incanalare nelle vie della filosofia quel fanatico misticismo ed a creare così agli studiosi di Aristotele, in

luogo di una distruttiva inimicizia, un'opposizione efficace di concetti, che serve di utile palestra al lavoro del pensiero.

2. La reazione antifilosofica. — L'ostilità per la filosofia che divampa al principio del secolo 13°, e che s'accanisce in particolar modo contro Aristotele, ha la sua origine nella rifioritura del sentimento religioso che si preannunziava già nel secolo precedente. Fin d'allora gli uomini pii cominciavano ad inveire contro le sofisticazioni dialettiche della verità rivelata; quando Parigi ancora non era quel centro di lotte intellettuali e quel fomite di eresie che divenne più tardi, già un modesto abate, Pietro Callense rivolgeva contro le sue scuole di perdizione una deplorazione accorata: *O Parisius, quam idonea es ad capiendas et decipiendas animas!* E nel suo misticismo, fin dal 1164 egli scriveva a Giovanni di Salisbury: Beata la scuola dove Cristo insegna! Ivi non si sofistica né si cavilla. *Ibi plus vita confert quam lectio, plus prodest simplicitas quam cavillatio. Ibi nemo concluditur nisi qui excluditur*[1].

Parole quasi identiche ripete più tardi, ma con più insistenza e calore, un francescano, fra Iacopone da Todi. Mal vedemo Parisi, egli dice, che n'ha destrutto Assisi; e mostra qual'è invece la via della salvezza: « Puro e semplice intelletto — ne va suso tutto schietto; — saglie al divinal cospetto — senza lor filosofia ». Il movimento francescano è, nel suo spirito, decisamente avverso all'intellettualismo dominante nelle scuole: e la sua avversione è tanto più efficace, quanto meno appare a sua volta inquinata.

---

[1] *Chartularium* ecc., p. 24, n. 22.

almeno all' inizio, dalla tabe intellettualistica. È moto di popolo non di dotti; questi sopravvengono solo più tardi, e mutano il senso delle primitive negazioni della scienza umana. Per Francesco, il saper tutte le lingue, tutte le scienze, tutte le scritture, non è stato di perfetta letizia. Questa può consistere soltanto nella negazione di ogni superbia umana, nell'umiltà come pratico riconoscimento della fratellanza e identità di tutti gli esseri creati, che vengono così ad animarsi tutti egualmente, per elevare un medesimo inno al Creatore. Una leggera deviazione in un senso intellettuale, e questo atteggiamento diviene un misticismo panteistico; ma per Francesco l'unità degli esseri non ha che un valore pratico, come umiliazione dell'orgoglio dell'uomo che si afferma primogenito della creazione; essa si fa strada non per mezzo di ragionamento, bensì con la pratica evangelica della povertà e della carità, che ristabiliscono la solidarietà delle creature, già rotta dalla superbia. Quindi l'abbassamento dell'uomo non implica mortificazione e pessimismo, ma reintegrazione di uno stato ingenuo di purezza e di semplicità, in cui tutto ciò che è da Dio torna egualmente a Dio. La vita dell'uomo, e di tutti gli esseri nell'uomo, diviene così una lode perpetua del creato; è qui l' intimo senso della letizia francescana.

Ma nell'ordine fondato dal povero di Assisi queste idealità non si conservano con tanta purezza. Già le fiere lotte tra gli elementi più rigoristi, che nella povertà veggono la prima condizione dell'umiltà, e gli elementi più propensi a mondanizzarsi, ci rivelano l' insufficienza di una regola, esternamente imposta, a creare una disposizione di spirito che non puo essere se non spontanea. Anche in rapporto all' indirizzo intellettuale, che qui c' interessa, la primitiva

rinunzia a ogni sapere scientifico si converte ben presto, sotto la spinta del generale movimento degli studi, in una forma di sapere, che teorizza l'antica pratica francescana e così la snatura, perché le toglie ogni immediatezza. La volontaria incultura si converte in una critica dialettica della cultura, cioè in uno scetticismo filosofico; il congiungimento immediato con la natura e con Dio, in una forma di misticismo neoplatonico. Anche il buon Iacopone, che imprecava contro Parigi, filosofeggia coi dottori: «tenendo io acceso l'affetto — serro tutto l'intelletto — poi mi metto senza oggetto — nella santa tenebria».

A questo mutato atteggiamento, risponde, anche sotto l'aspetto pratico, una propaganda vivace per la conquista di maggiori centri di cultura: le università, in particolar modo quella di Parigi. Noi vedremo i francescani, in lotta coi dottori secolari e coi domenicani per l'accaparramento delle cattedre e per il primato delle rispettive scuole, e alcuni episodi di quella lotta presenteranno un interesse altamente filosofico. Ma, anche convertiti agli studi mondani e divenuti seguaci di Aristotele, i dottori francescani conserveranno tutti un'impronta mentale che ci ricorda il carattere originario del loro ordine: essi importeranno nell'intellettualismo dominante del secolo (a cui pure faranno omaggio) un elemento anti-intellettualistico ineliminabile, che sarà col tempo una delle maggiori forze disgregatrici della scolastica.

La reazione ecclesiastica contro Aristotele è contemporanea alla reazione contro le sètte eretiche; essa non forma anzi che un momento solo di questa. Al principio del secolo il papato è abbastanza forte

e il suo prestigio presso i principi d'Europa è potente come non mai per il passato, sì che può accompagnare il giudizio dei teologi sulle eresie con una repressione energica e decisiva. Innocenzo III, appena asceso al ponteficato, fa condannare le eresie pullulanti in seno alla chiesa e bandisce crociate contro gli eretici. Nel 1210 un sinodo provinciale tenuto a Parigi decreta che sia tolto dal sepolcro e disperso in terra non benedetta il corpo di Amalrico; che siano consegnati al vescovo di Parigi i quaderni del maestro David di Dinant, e infine che sia proscritta a Parigi la lettura delle opere di Aristotele sulla filosofia naturale e i comenti intorno ad esse [1].

La coimplicazione di Aristotele nella condanna inflitta agli eretici moderni ha la sua ragione nel carattere manifestamente eretico di alcune dottrine particolari, come quella dell'eternità del mondo, e di numerose conseguenze irreligiose trattene dai comentatori arabi. Ma Aristotele resiste meglio dei moderni alla condanna: l'interesse intorno all'opera sua non scema per effetto di essa, tant'è vero che nel 1215 il legato pontificio Roberto di Courçon sente il bisogno di rinnovarla, ed anzi di aggiungere alla lista di proscrizione anche la *Metafisica* [2].

Ma le disposizioni spirituali mutano presto. Nonostante ogni condanna, la conoscenza degli scritti aristotelici si fa sempre più estesa, e insieme s'inizia spontaneamente un lavoro critico intorno ad essi, al fine d'includerli nei quadri della filosofia tradizionale. Il papato comprende che ogni ostacolo frap-

---

[1] *Chartularium*. I, p. 71, n. 11.

[2] In questa condanna è compreso anche un Maurizio di Spagna che Renan immagina sia Averroè (*Chart.*, n. 20, p. 78).

posto dall'esterno a questo lavoro è vano, e, mutando tattica, se ne fa, da oppositore, dirigente. Un Aristotele interpretato al lume della teologia cristiana val meglio di un Aristotele eretico, proscritto ma invincibile. Un papa altamente benemerito degli studi, Gregorio IX, fa nel 1231 un primo passo verso questa via. Pur senza annullare la condanna, egli la dichiara soltanto provvisoria, valida cioè fino a quando i libri di Aristotele *corrigantur et expurgentur*[1]. Contemporaneamente egli incarica tre maestri di Parigi, Guglielmo di Auxerre, Simone di Authie, e Stefano di Provins di tentare la promessa revisione.

L'importanza di questa decisione papale è tutta nel movente che l'ispira e nello stato d'animo che vi si rivela. Effetti pratici essa non ebbe, perché l'autorità papale, anche col sussidio dell'opera di tre dottori, non poteva creare artificialmente quel riadattamento di Aristotele alla coscienza cristiana che solo uno spontaneo ed organico lavoro del pensiero era in grado di effettuare. La *correctio* e l'*expurgatio* formano per lo appunto il grande compito di tutto il secolo 13°, ed il papato vi collabora praticamente, più che con le sue commissioni di teologi, col farsi volenteroso promotore degli studi, riorganizzatore dell'università parigina e creatore di altre numerose università europee. L'aver poi lanciato nelle vie dell'insegnamento filosofico i nuovi ordini dei predicatori e dei minori è ragione precipua del successo del programma papale. Ai domenicani doveva toccare la gloria di adempierlo al di là di ogni speranza e di dare la forma sistematica definitiva — a giudizio stesso della chiesa — al pensiero cristiano.

---

[1] *Chart.*, I, p. 38.

La proscrizione del 1210 non fu annullata, in diritto, durante l'intero secolo; ma di fatto la lettura e il comento delle opere aristoteliche furono senza contestazioni ammessi dovunque a titolo d'insegnamento ufficiale delle scuole. La fisonomia mentale del secolo 13° è interamente aristotelica, con questo tuttavia di particolare che l'aristotelismo, parte per l'influenza dei comenti arabi da cui è accompagnato, parte per le premesse trascendentali della teologia cristiana, contiene profondi motivi platonici e neoplatonici, che determinano anche la sua continuità storica col platonismo agostiniano dei secoli precedenti. V'è luogo tuttavia a distinguere tre correnti profondamente differenziate nel comune aristotelismo del secolo 13°. La prima di esse, pur accogliendo il procedimento scientifico dello Stagirita, accentua il valore degli elementi della tradizione agostiniana, fino a porsi talvolta in aperto conflitto col nuovo maestro: essa fa capo ai teologi francescani e ad un gran numero di dottori secolari. Una seconda, con a capo Alberto Magno e Tommaso, è quella che crea la linea classica dell'aristotelismo cristiano e si pone in antagonismo con la teologia platonizzante della vecchia e della nuova maniera. Una terza corrente infine intende ripristinare l'Aristotele autentico, senza ripudiare anche le conseguenze irreligiose delle sue dottrine: è la corrente che si allaccia al comento di Averroè. Distinte l'una dall'altra, e spesso reciprocamente avverse, queste varie scuole hanno, più ancora che nella formale affinità del metodo aristotelico, la loro intrinseca e storica unità nel comune spirito neoplatonico che le anima e sul quale (appunto perché più essenziale a tutte) non nascono divergenze e conflitti come sull'interpretazione di Aristotele.

3. Il nuovo movimento di cultura. — Il grande sviluppo degli studi aristotelici nel secolo 13° ha come sua condizione formale la fondazione di potenti organismi di cultura: le università. Già nei secoli precedenti abbiamo osservato il nascere di numerose scuole filosofiche, particolarmente in Francia: ma, legate com'esse erano al prestigio di singoli maestri, prive di una stabile organizzazione e di privilegi corporativi, ebbero soltanto una temporanea fioritura. Una vita ben più durevole doveva toccare alle università sorte nel secolo seguente da una naturale trasformazione dell' insegnamento scolastico, e tanto più compatte nella loro struttura, quanto più i nuovi procedimenti scientifici ispirati ad Aristotele erano serrati ed organici in confronto col rapsodico intuizionismo della scienza platonizzante. Inoltre i privilegi conferiti dall' imperatore, dal papa e dai principi alle università, la loro struttura rigidamente corporativa, sono ragioni anche valide della loro più durevole sopravvivenza.

L'università di Parigi è quella su cui si modellano gli altri Studi generali di Europa. Essa si costituì verso la fine del 12° secolo dalla riunione dei maestri delle quattro discipline: teologia, diritto, medicina, arti. In questa divisione scientifica se ne intreccia un'altra di carattere tradizionale: quella delle quattro nazioni: Galli, Picardi, Normanni e Angli, secondo l'originaria appartenenza degli scolari e dei maestri. Il *consortium magistrorum* e le nazioni formano l'*universitas* nel suo complesso, posta sotto la reggenza del cancelliere di Notre-Dame che l'esercita in nome del papa, mentre il rettore è a capo delle nazioni soltanto. Ma dal principio del secolo 13°, l' Università cerca di conquistarsi tutti i diritti corporativi e si pone in lotta

col cancelliere, riuscendo infine a emanciparsene e a ottenere il riconoscimento della supremazia del rettore.

Le facoltà nelle quali l'università parigina ottenne un facile primato su tutte le altre, sono quella delle arti e quella di teologia. L' insegnamento delle arti era originariamente tenuto in scarso conto: esso aveva un valore soltanto elementare e preparatorio: *subsellia sacrae scripturae,* son chiamate le arti da Pietro Remense, e Roberto di Courçon le considera *quasi quaedam ydiomata in primis rudimentis, que vendi possunt, ut informatio alfabeti, eruditio lingue.* Ma il grande sviluppo degli studi filosofici, la loro utilità divenuta sempre maggiore per la teologia, elevano la considerazione delle arti liberali, che trovano il loro presidio nella filosofia. La facoltà delle arti diviene quindi *quasi aliarum fundamentum* [1] ed assume una importanza pratica sempre maggiore nelle lotte universitarie, di cui si pone il più spesso alla testa.

L'università di Parigi è il centro della vita intellettuale del Medio Evo; essa è la figliuola primogenita e prediletta della chiesa. Il *Chartularium Universitatis Parisiensis* (magnifica raccolta di documenti fatti dal Denifle e dallo Chatelain) ci testimonia quanto interessamento dedicassero i papi all'università parigina, e con quanta cura attendessero ad arricchirla di privilegi e a dirimerne le continue controversie. Essa è il centro d' irradiazione delle dottrine ortodosse in tutto il mondo cattolico e, insieme, l'organo del giudizio ecclesiastico sulle controversie dottrinali del tempo. La vita molto agitata che essa ha avuto nel secolo 13° deriva principal

[1] *Chart.,* III, p. 144.

mente dall' irruzione delle nuove filosofie e del nuovo spirito laico nel mondo della cultura tradizionale, che minaccia di compromettere la gerarchia degl' insegnamenti e il primato della teologia cattolica. Il pontefice più di ogni altro vigile delle cose universitarie è Gregorio IX: le sue numerose lettere, tutte in un fiorito stile umanistico, indirizzate agli scolari. agl' insegnanti, al re, al vescovo, sono prodighe di consigli, di ammaestramenti, di aiuti. All' intervento energico di Gregorio si deve se una secessione di tutti i maestri e scolari, provocata da un provvedimento poliziesco della reggente Bianca di Castiglia nel 1229, non segnasse la fine dell'università. Nella riorganizzazione dello studio parigino che tenne dietro a quella secessione, fu fatta una situazione privilegiata agli ordini dei predicatori e dei minori. Il permettere ad ecclesiastici d' insegnare scienze profane, ritenute incompatibili con lo stato religioso, era una novità in contraddizione coi canoni. Il Decreto di Graziano aveva fatto legge sulla materia durante tutto il secolo 12°; e ancora negli statuti elaborati nel concilio di Parigi del 1212 il legato pontificio Roberto di Courçon proibiva agli ecclesiastici aventi cure d'anime di dedicarsi allo studio delle scienze secolari e di andare a scuola, salvo che per coltivare la Scrittura. Ma l' innovazione fu dovuta alla necessità pratica di formare un forte nucleo d' insegnamento ortodosso per arginare le correnti eterodosse che pullulavano dallo studio dei testi filosofici da poco scoperti. Francescani e domenicani ottennero cattedre proprie nell' università di Parigi e si lanciarono con tanto ardore nella via dell' insegnamento delle scienze profane. che i dirigenti dei loro ordini furono spesso costretti a frenarli.

Questa invasione dei frati suscitò una reazione violenta da parte dei maestri secolari. Nel 1252 Guglielmo di Sant'Amore iniziava la lotta contro i domenicani; nel 1255 pubblicava un celebre libello *De periculis novissimorum temporum*, in cui attaccava vivamente l'invadenza dei regolari. Gli risposero Bonaventura con l'opuscolo *De paupertate Christi;* Tommaso con lo scritto *Contra impugnantes Dei cultum.* Il papa, naturalmente fautore degli ordini monastici, prese in maniera decisa le parti di questi ultimi; nel 1256 Alessandro IV condannò Guglielmo e in numerosi documenti riconfermò la sua fiducia nell'opera scientifica dei regolari. La lotta, contenuta, si fece più sorda, senza per altro scemare: in seguito, capeggiata dagli averroisti, essa ebbe qualche episodio interessante anche per la filosofia; ma per intenderne il significato, dobbiamo prima conoscere le posizioni speculative dei contendenti.

Le maggiori università europee son formate sul modello di quella parigina. Fondare uno Studio generale è innanzi tutto diritto del papa, come custode della tradizione intellettuale ed anche, praticamente, come possessore di un'autorità che si estende a tutti i paesi e che pertanto rende di possibile attuazione la facoltà *ubique docendi* data ai laureati. Ma anche l'imperatore si attribuisce un eguale diritto, riconoscendosi il compito di *universo mundo consulere*, per il fatto di avere *totius orbis monarchia.* Tra lui e il papa si stabilisce una rivalità ben altrimenti feconda di quella che si manifesta in altri campi dov'essi s'incontrano: le università di nomina imperiale e papale si moltiplicano in breve prodigiosamente. Nella storia della cultura un'amicizia superiore riunisce i due fieri avversari, Gregorio IX

e Federico II. Quest'ultimo crea nel regno di Sicilia un ricco movimento intellettuale: prima di lui, scrive Nicola de Jamsilla, erano *in regno Sicilie literati pauci vel nulli;* ma con lui le cose mutano rapidamente. Chiamando nella sua corte numerosi dotti arabi e ebrei, Federico pone il suo regno in prima linea nel moto di rinnovamento filosofico; ma l'opera sua più gloriosa in servigio della cultura è la creazione dell'università di Napoli. Secondo la lettera imperiale di fondazione del 1224, vi dovevano essere insegnate le arti *et cuiuscunque professionis vigere studia, ut ieiuni et famelici doctrinarum in ipso regno inveniant, unde ipsorum aviditati satisfiant, neque compellantur ad investigandas scientias peregrinas nationes petere, nec in alienis regionibus mendicare.* Soggiungeva *quod in civitate predicta doctores et magistri erunt in qualibet facultate;* e stabiliva privilegi e immunità per gli scolari. Re Corrado II confinò lo Studio napoletano a Salerno, per riunirlo a quella scuola medica, e Napoli rimase senza università fino a che re Manfredi, nel primo tempo della sua reggenza (1258-59), non la ripristinò.

Tra i principi europei fu una gara per attrarre nelle università dei rispettivi regni i migliori maestri e il maggior numero di scolari. Nel 1229 al tempo della secessione degli universitari di Parigi, Enrico III d'Inghilterra invitava scolari e maestri a disertare Parigi dov'erano angariati e a recarsi in Inghilterra dove avrebbero goduto ogni libertà [1]. Anche Carlo I d'Angiò, dopo aver riorganizzato lo Studio napoletano, faceva una simile propaganda in favore di esso e otteneva anche dal papa che v'insegnasse Tommaso d'Aquino.

---

[1] *Chart.*, I, n. 64, p. 119.

Emula dell' università parigina per il primato filosofico fu quella di Oxford, dove s' insediò stabilmente l'ordine francescano; mentre a Parigi i domenicani, per merito di Tommaso, riuscivano a imprimere il proprio indirizzo scientifico, prevalendo facilmente sui loro rivali. L'antagonismo dei due ordini si riflettè a lungo nelle università, dopo che quella di Oxford ebbe un proprio rappresentante, degno di competere con Tommaso, in Duns Scoto. Ma Parigi continuò sempre a far legge in materia di regolamenti universitari: alle tendenze autonomistiche di Oxford. Innocenzo IV rispondeva ingiungendo al vescovo Roberto Grossatesta *ut apud Oxoniam nullum docere permittat nisi qui secundum morem parisiensem examinatus fuerit et approbatus* [1].

Terzi infine ad entrare in gara col papato e con l' impero per la fondazione di studi universitari furono i comuni, che videro in questa opera un mezzo per accrescere il loro nascente prestigio. Ma l' importanza di questi nuovi fautori degli studi comincia a farsi sentire solo nel secolo 14° [2].

Vediamo ora quale intrinseco movimento di pen-

---

[1] *Chart.*, n. 154, p. 189.

[2] L'insegnamento universitario consisteva essenzialmente nella lezione e nella disputa. La prima era una lettura di un testo, di Aristotele, p. es., nella facoltà delle arti, di Pietro Lombardo o della Bibbia, in quella di teologia. E dalle lezioni sono usciti gl'innumerevoli *Commentari alle Sentenze*, di cui pullula la letteratura del tempo. La disputa poi consisteva nella discussione di una quistione controversa, alla presenza e sotto la direzione di uno o più maestri. Alcune di queste dispute avevano luogo regolarmente alla fine di ogni settimana o di ogni quindicina, e vertevano sopra un complesso di argomenti formanti un tutto organico: da esse son venute fuori le *Quaestiones disputatae*; altre invece avevano luogo una o due volte l'anno, verso Natale o Pasqua, intorno a temi sporadici; e di qui sono sorte le *Quaestiones quodlibetales* (GILSON, *La phil. au Moyen-Age*, 1930, pp. 138-139).

siero corrisponda a questa grande attività culturale, e quali serie divergenze scientifiche si palesino nelle lotte che continuamente si accendono tra secolari e regolari, tra agostiniani e peripatetici, tra predicatori e minori. La valutazione del contenuto di pensiero che vi si dispiega dovrà illuminarne anche gli aspetti più esteriorizzati e all' apparenza effimeri.

4. Tra Agostino e Aristotele. — I libri di Aristotele e dei comentatori arabi trovano, al loro primo ingresso nel mondo scolastico, un ambiente alquanto diffidente. Le condanne dell' autorità ecclesiastica, se non scemano l' interessamento intorno ad essi, influiscono tuttavia sull'adesione al loro contenuto. V'è inoltre una dottrina tradizionale molto diffusa, che si appoggia sull'autorità di Agostino e che, perfettamente adattata com' è alla dommatica cristiana, non si lascia con molta facilità soppiantare dalla sopravveniente filosofia greco-araba.

I primi tentativi per familiarizzarsi con Aristotele e per amalgamarne le dottrine con quelle già possedute, appaiono oscillanti ed incerti. Essi risalgono a Guglielmo di Alvernia e ad Alessandro di Hales. Il primo, nato ad Aurillac nell'Alvernia, fu maestro nell' università di Parigi, poi vescovo di quella città (donde il nome di *Parisiensis*); morì nel 1249. Alessandro di Hales, nato nella contea di Gloucester, studiò ed insegnò a Parigi; il suo ingresso nell'ordine dei minori suscitò grande stupore, perchè quell'ordine era tenuto in conto di rozzo ed incolto: ma egli giovò col suo esempio non poco a iniziarlo agli studi filosofici. Morì nel 1248.

Guglielmo ed Alessandro sono autori delle due prime *Somme* del secolo 13°. Il primo ha composto

un'opera: *De universo,* che rappresenta ancora una transazione tra i libri di sentenze del secolo precedente e le somme che verranno poi [1]; mentre Alessandro nella sua *Summa Universae Theologiae* usa già il procedimento summistico della tripartizione della tesi, dell'antitesi e della *resolutio,* che giova a esplorare compiutamente e a inquadrare logicamente il contenuto concettuale di ciascun problema.

In rapporto ad Aristotele, questi pensatori si atteggiano con una certa libertà critica. Guglielmo parla dello Stagirita e dei suoi seguaci in terza persona, come chi non appartenga a quella schiera. Egli si oppone ad essi che fanno della creazione una specie di necessità naturale *et servitutem naturalem imposuerunt creatori, existimando ipsum operari ad modum naturae* [2]. Contesta anche l'opinione dei commentatori neoplatonici che stimano unico il primo creato (la prima intelligenza) per paura d' introdurre la molteplicità nella stessa causa creatrice, mentre quella molteplicità non tocca che la sola creatura; e nell'erronea premessa aristotelica che l' individuazione risegga nella materia, rintraccia l' errore di Averroè « che tutte le anime umane spogliate dai corpi non differiscano più in alcun modo », cioè che l' intelletto sia unico per tutti [3]. Contro la dottrina di Avicenna sull'eternità del mondo, egli afferma che il creatore preceda il mondo dall'eternità sua, che preesiste « per un'anteriorità non di tempo, cioè passata o fluente, ma per un'anteriorità di eternità stante sempre presenzialmente » [4].

Ma la critica più efficace di Guglielmo è quella

---

1 Inoltre: *de Anima*; *De Trinitate.*

2 Guilelmi Paris., *Primae partis de Univers.*, p. I, p. 614 b (ediz. 1674, Aureliae).

3 Ibid., pp. 618 b, 619 b. 4 Ibid., p. 692 b.

che investe lo stesso principio emanatistico dei neoplatonici. Le loro processioni, egli dice, operano soltanto in basso e per minorazione di effetti, sì che pervengono ai gradi infimi con attenuata virtù, per terminare poi nel nulla. È manifesto invece che in ogni genere di esseri animati, i genitori adeguano ed assimilano a sé i propri figliuoli, ed a volte anzi li fanno anche migliori. Di questa sentenza si pose esemplare lo stesso Creatore che generò dall'eternità eguale a sé il proprio Figlio. E nella vita comune, non cercano i padri di rendere i figli migliori di loro, i maestri i discepoli, gli amici gli amici, quando teneramente li amano? Solo l'intelligenza, secondo i neoplatonici, non dovrebbe adeguare a sé i suoi prodotti? [1]

L'origine del mondo procede per Guglielmo da un atto di volere ben diverso dall'emanazione, il quale non implica allontanamento della creatura da Dio (che a tutti è presente e tutti attraversa); né un mutamento o una innovazione in Dio: il nuovo è fuori di lui e sta nello stesso sorgere delle creature. E il mondo intellettuale, che forma il presupposto di quello volitivo della creazione, è costituito dalle idee esemplari delle cose che preesistono nell'eterna e divina sapienza e su cui le creature si modellano: esse formano il platonico κόσμος νοητός, ormai ineliminabile da un sistema teologico cristiano.

Su questi princìpi fondamentali il dissidio con Aristotele non è particolare a Guglielmo, ma appartiene in comune a tutti i teologi ortodossi, anche fautori dell'aristotelismo. Ma le divergenze più specifiche, che ben presto gioveranno a individuare una

---

1. *Op. cit.*, p. 826 a.

corrente antiaristotelica, appartengono al dominio quistionabile della cosmologia, della psicologia, della dottrina della conoscenza. Guglielmo nella sua opera *De anima* confuta vivamente il concetto dell' intelletto agente, che per lui *figmentum est tantum et vanissima positio*[1]. E invece innalza l' intelletto materiale, spogliandolo però di ogni materialità e facendone, oltre che una potenzialità di conoscere, anche un principio attivo nella formazione delle specie intelligibili. Ciò vuol dire che l' intelletto umano possiede la capacità e la forza di trarre da sé, dalla sua sostanza, le forme corrispondenti alle cose e di assimilarsi a queste: esso è una *vis generativa et velut matrix quaedam scientiae vel sapientiae*. Qui Guglielmo è in opposizione con gli arabi e segue Agostino.

La dottrina dell' intelletto agente è invece accolta dalla scuola francescana. Alessandro di Hales, che ancora è molto oscillante tra l'agostinismo e l'aristotelismo, riproduce senza innovazioni sostanziali la dottrina degli arabi: è necessario per lui un intelletto possibile e uno in atto, perché nulla si può edurre dalla potenza all'atto se non per mezzo di ciò che è in atto. E l' intelletto agente è nell'anima *ex parte eius formae;* il possibile *ex parte eius materiae*; ma l'unità di forma e materia toglie che il primo sia separato dall'anima[2].

C'è però un'altra interpretazione, peculiare alla scuola francescana, della dottrina dell' intelletto agente, che tenta di conciliarla col principio agostiniano dell' illuminazione divina. Tra l'una e l'altra v'è in effetti una certa affinità neoplatonica, riposta

---

[1] Guil., *De anima*, VII, 4.

[2] Alexandri Halensis, *Summa univ. theol.*, qu. 69, m. 2, art. 3.

in ciò che l'azione del conoscere vien concepita come un'irradiazione dall'alto di una virtù intelligente [1]. Verso questa transazione tra l'antico e il nuovo, il pensiero dei maestri francescani è stato indirizzato da Roberto Grossatesta, vescovo di Lincoln, che con la sua opera ha non poco contribuito ad assicurare il primato dell'ordine in Inghilterra. Di lui Ruggiero Bacone scrive con la sua solita enfasi, che neglesse del tutto i libri di Aristotele e trattò assai meglio di questo i problemi della filosofia. A parte l'esagerazione di tale giudizio, i numerosi opuscoli di Roberto (molti dei quali svolgono temi fisici e matematici e sono perciò nel gusto di Bacone) rivelano un pensiero vigile e penetrante ed hanno una notevole importanza storica come tratti d'unione tra l'indirizzo volontaristico dell'agostinismo trapiantato in Inghilterra da Anselmo d'Aosta e quello che, attraverso Enrico di Gand, vedremo affermarsi per opera di Duns Scoto.

Nello scritto *De veritate,* il più importante tra quelli che possediamo, Roberto riproduce la concezione di Agostino: che tutta la verità che si conosce viene intuita nella luce della somma verità; e la integra con la dottrina di Anselmo, per cui il controllo della verità di ogni giudizio sta nella conformità di quel che vi si afferma al preposto modello; quindi il vero delle cose è il loro essere come debbono essere, la loro *rectitudo* [2]. La possibilità di

---

[1] C'è però questa grande differenza, che i francescani dimenticano che l'illuminazione agostiniana comunica direttamente dall'alto le forme intelligibili (cioè le specie trascendenti del platonismo), mentre l'intelletto agente le trae con l'astrazione dalla materia (e cioè le presuppone, con Aristotele, immanenti).

[2] Rob. Grossatestae, *De veritate* (ed. Baur, Münster, 1902), p. 134 sgg..

convertire questa intuizione con quella dell' intelletto agente sta nell' irradiazione, che essa implica, delle forme dalla verità somma nell'anima; e tale processo viene simboleggiato dalla stessa comparazione, usata dagli arabi in rapporto all' intelletto attivo, della luce, che illuminando i colori [1] rende per mezzo di essi visibili i corpi [2].

L' identificazione di Dio con l' intelletto agente viene espressamente affermata da Alessandro di Hales e dal suo scolaro Giovanni della Rochelle, autore di una *Summa de anima,* molto influenzata dallo scritto pseudo-agostiniano *De spiritu et anima.* Ma per temperare le conseguenze panteistiche di quella identificazione, Giovanni si avvale di una distinzione posta da Agostino. Delle cose che si possono conoscere, egli dice, alcune sono al di sopra, altre alla stessa altezza, altre al di sotto dell' intelletto umano; e questo pertanto conosce Dio *supra se,* l'angelo *iuxta se,* sé stesso *intra se* e tutto ciò che è contenuto sotto la volta del cielo *infra se.* Ora, rispetto alle cose che eccedono l' intelletto umano, Dio vien detto intelletto agente; rispetto a quelle che sono *iuxta se,* tale funzione viene assunta dall'angelo; e infine, a conoscer le cose *intra* e *infra se,* l'anima non ha bisogno di luce estrinseca, ma con una luce innata essa apprende di essere, di potere, di ragionare, mediante una semplice conversione a sé medesima. Una teoria affine sull' intelletto agente verrà più tardi formulata da Ruggiero Bacone.

Dalla teoria agostiniana della conoscenza e da quella neoplatonica dell' intelletto agente prende un nuovo sviluppo la metafisica della luce. Nata dalle

[1] I quali corrispondono alle specie. [2] *Op. cit.,* p. 137.

antiche religioni astrali dell'oriente, questa ha goduto un grande favore nella speculazione cristiana, da quando il Vangelo di Giovanni ha identificato il Verbo, la Verità, la Luce. Nella filosofia di Agostino, l'idea della luce e dell'illuminazione divina è già più che una metafora o un simbolo; nel *Liber de causis* e nella *Theologia* di Aristotele essa trova il suo posto nel processo emanatistico delle essenze.

Tra le opere del secolo 13°, alcune sono profondamente influenzate da questa metafisica. Roberto Grossatesta in un opuscolo *De luce seu de inchoatione formarum* sostiene che la luce sia la prima forma corporea e anzi la corporeità stessa. Più elevata per essenza di tutti gli altri corpi, essa meglio si presta ad assimilarsi alle forme separate e cioè alle intelligenze, e a comunicarne l'influsso nel mondo sottostante. Nella sua azione cosmica la luce, per la sua infinita moltiplicazione in tutti i lati (irradiazione), distende la materia egualmente in forma di sfera, le cui parti estreme sono di più in più rarefatte. Quindi Roberto tenta una deduzione degli elementi, per mezzo della luce [1].

Questa è, oltre che un principio cosmologico, anche un principio gnoseologico. Posto che la verità s'irradia dall'alto sull'anima, l'azione sua non può essere che quella di una luce immateriale; la conoscenza assume così il carattere di una rifrazione

---

[1] Rob. Gross., *De luce seu inchoat. form.*, pp. 51 sgg. (ed. cit.). La sfera non è di eguale densità: più rarefatta alla periferia, più densa al centro. La parte periferica costituisce il firmamento, che riflette a sua volta una luce verso il centro del mondo. L'azione di questa luce riflessa produce le nove sfere celesti; al di sotto di esse si distribuiscono le sfere degli elementi. Perciò la Terra accoglie in sé le azioni di tutte le sfere superiori. Questa concezione della materia rende possibile a Roberto l'applicazione della matematica ai problemi della fisica.

luminosa: inesplicabile tuttavia, perché, se il farsi trasparente del mezzo che intercede tra l'oggetto e il soggetto e il rendersi visibile dei colori si spiegano per effetto della luce, il fenomeno di riflessione invece sfugge ad ogni apprezzamento meccanico. La luce, incidendo in uno specchio, può raddoppiare l'oggetto visibile (e raddoppiarlo per chi, se non per un soggetto che è fuori del suo raggio di azione?), non già dare quell' unico e mai duplicato oggetto. che è quello che si conosce ed insieme è. Il principio della luce assume invece un diverso valore quando è inteso in senso traslato, come il Verbo divino o l' Intelligenza; e sotto tale aspetto rientra nella gnoseologia agostiniana e neoplatonica.

In un'opera anonima (che il Baeumker ha creduto erroneamente di poter attribuire a Witelo, autore di un trattato *Perspectiva*), dal titolo *Liber de intelligentiis,* il concetto della luce è posto in stretto rapporto coi princìpi neoplatonici del *Liber de causis.* Come prima sostanza ivi è considerata la luce, della cui natura partecipano quindi tutte le altre cose. « Ogni sostanza che influisce sopra un'altra è luce in essenza, o dotata della natura della luce. Le proprietà della luce sono la semplicità e la moltiplicazione di sé; la purezza e l' impurezza sono differenze proprie di ciò che è lucido. » Quindi la materia forma un principio opposto alla luce, che si lascia più o meno illuminare a seconda della sua densità. E le leggi della penetrazione luminosa sono che « quanto più semplice è una cosa, tanto più è desiderata da altre e in tante più cose si rinviene » e che « ogni cosa ha dell'essere divino per quel che possiede di luce ». L'emanatismo è così fondato. La luce diviene principio della conoscenza intellettuale. il calore di quella sensibile: in ogni sostanza cono-

scitiva, più pura e semplice è la sua luce, meglio appaiono le specie delle cose, e la sua potenza si estende a un numero maggiore di esseri. Anche la vita, essendo atto di un ente diffusivo del proprio essere in altro, non è che luce: perché la luce, corporea o incorporea che sia, è sempre moltiplicativa di sé e della sua virtù in altro [1]. E così seguitando, il presunto Witelo organizza il suo sistema intessuto di reminiscenze neoplatoniche espresse nel linguaggio della metafisica della luce.

Un altro problema sul quale si rivela l' influsso dei nuovi testi filosofici è quello dei rapporti tra materia e forma. Fino a tutto il secolo 12°, esso era restato nell'ombra, perché, dominando l' intuizione platonica, veniva riconosciuto a tutti gli esseri spirituali un carattere sostanziale indipendentemente dalla loro connessione con una materia; ma l'aristotelismo, valutando le forme separate come pure astrazioni, pone in prima linea il problema del loro rapporto col sostrato materiale ed eleva a massima realtà la sintesi di forma e materia, il sinolo. La questione assume poi un particolare rilievo nel caso particolare della connessione dell'anima col corpo. Se l'anima è forma e il corpo è materia, la sintesi dell'una e dell'altro è immediata, ma l'anima minaccia di perdere ogni realtà autonoma; se invece, secondo la tesi platonica, l'anima è sostanza, la sua autonomia è meglio assicurata, ma intanto sorge un nuovo, complesso quesito: come mai due sostanze eterogenee e ciascuna in sé compiuta possono unirsi insieme saldamente, per formare l' individuo umano?

---

[1] *Liber de intelligentiis.* **(Ed. Baeumker, Münst., 1908), n. 7-11.**

Non è necessario che una o più realtà intermedie colmino la grande distanza che è tra l'anima e il corpo e rendano possibile un commercio tra loro?

Guglielmo di Parigi, che già abbiamo conosciuto come avversario di Aristotele, nella questione dell'intelletto attivo, qui se ne professa seguace e fa dell'unione dell'anima col corpo un rapporto tra forma e materia [1]; ma non ostante questa terminologia aristotelica, del cui valore non è pienamente consapevole, egli continua a considerare l'anima dal punto di vista tradizionale. Alessandro di Hales tenta una soluzione alquanto diversa, che avrà grande fortuna nella scuola francescana, perché si armonizza con l'agostinismo. L'anima per lui non è una mera forma del corpo, ma sostanza in sé compiuta, quindi risultante a sua volta di forma e di materia. Ma tale materia differisce da quella corporea, perchè non ha dimensioni nello spazio e riveste un carattere ideale, come la forma a cui è appropriata [2].

L'attribuzione di una particolare materia agli enti spirituali non è una novità nella filosofia tradizionale. Questa teoria, già formulata dai neoplatonici, e confermata dall'autorità di Agostino, rientra con rinnovato prestigio nell'orizzonte filosofico, per mezzo di Avicebron, il cui *Fons vitae* ottiene grande favore nell'ambiente francescano ed è ritenuto opera non di un giudeo, ma di un correligionario. Ammettere che le intelligenze separate e l'anima stessa constino di materia e forma sembra il solo mezzo per salvare la loro sostanzialità autonoma, e quindi per mantenere integro il sistema platonico delle idee col sussidio del procedimento

---

[1] Guilelmi, *De anima*, I, 2.

[2] Alex., *Sum.* cit., qu. 61, m. 1.

aristotelico. Giovanni della Roccella è il solo dei francescani che non accetti questa dottrina, la quale ottiene il riconoscimento dei maggiori maestri della scuola. Ma egli è posto, dalla sua negazione, di fronte al difficile quesito come mai l'anima essendo mera forma (e non sostanza completa, cioè sinolo di materia e forma) sia separabile dal corpo. La stessa difficoltà si farà incontro a Tommaso di Aquino, che cercherà di risolverla da par suo; ma Giovanni è assai meno agguerito di solide armi filosofiche e si accontenta di adombrare un principio di soluzione, dicendo che, nell'unione dell'anima col corpo, questo dipende da quella, non viceversa; quindi è salvata la possibilità di una separazione [1]. Ma Bonaventura e più tardi Duns Scoto ribadiscono il punto di vista di Avicebron, sulla necessità di attribuire una propria materia all'anima e alle altre sostanze separate; e noi vedremo che lo stesso Tommaso, pur volendo formulare una soluzione diametralmente opposta, sarà costretto a fare inevitabili concessioni alla tesi neoplatonico-agostiniana, la sola che possa assicurare la permanenza dell'anima di fronte al puro aristotelismo.

Ma se l'anima è sostanza, cioè composta di materia e forma, come vogliono i francescani, traducendo Agostino in linguaggio aristotelico; se d'altra parte anche il corpo, come essere essenzialmente separato dall'anima, ha a sua volta una propria *forma corporeitatis*, come avviene la loro salda unione nell' individuo? Alessandro di Hales è oscillante tra la tesi platonica e quella aristotelica: se l'anima s' intende come motore che si unisce al mobile, la sua

---

[1] Joh. de Rup., *Summa de anima*, I, 38.

unione col corpo richiede un intermediario; se s' intende come entelechia del corpo organico, come perfezione del perfettibile, l'unione è immediata. E la soluzione che egli dà è per nulla soddisfacente, perché si limita a considerare parallelamente le due tesi come due semplici punti di vista, quasi che non fossero esclusivi l'uno dell'altro, accordando tuttavia una certa prevalenza a quello platonico, con conseguente enumerazione dei princìpi intermediari dell'unione [1].

Lo stesso poco concludente eclettismo noi ritroviamo nel suo scolaro Giovanni della Rocella. L'anima si unisce al corpo in duplice modo: *a*) come forma alla materia o perfezione al perfettibile; *b*) come ad organo o a strumento della sua operazione. Cosicché la *ratio unionis* è duplice: nel primo caso, l'unione è senza medio, nel secondo con intermediari. Questi, come per Alessandro, sono quattro: due da parte dell'anima, la natura sensibile e la vegetativa (che sono a loro volta anime subordinate a quella razionale in cui consiste propriamente la forma dell'umanità); due da parte del corpo, uno dei quali appartiene alla natura celeste, ed è chiamato quinta essenza, l'altro alla natura elementare che si fonda negli umori. Giovanni si chiede inoltre quale sia il modo dell'unione, e risponde che esso sta nella luce, la quale, pur essendo materiale, è più vicina, per la mobilità della sua essenza, all'anima [2].

Per assicurare unità e solidità al composto umano contro la disgregazione che deriva dalle sue premesse sostanzialistiche, la scuola francescana è costretta a moltiplicare le unità intermedie. Ma per questa via

---

[1] ALEX., *Summa* cit., qu. 63, m. 2.

[2] JOH. DE RUP., *Summa*, ecc., I, 37, 38.

essa è confortata dall'autorità di un indirizzo scientifico dominante in fisiologia, che potremo chiamare col nome di vitalismo. Esso fa capo al medico arabo Costa ben-Luca (864-923) noto presso gli occidentali col nome di Constabulus. Egli è autore di un opuscolo dal titolo *De differentia animae et spiritus*, in cui fa consistere il legame dell'anima col corpo nello spirito, bipartito in vitale ed animale, e avente a differenza dell'anima una sostanza corporea e mortale [1]. Nel secolo 12°, come già si è visto, la scolastica latina è anch'essa sulla via (con Alano) di separare nettamente da uno spirito, nel significato neoplatonico e cristiano, inteso come sopraordinato al corpo, uno spirito meramente organico, principio di animazione del corpo, e perciò legame tra questo e l'anima. Tale dottrina, con stretto riferimento all'opuscolo di Constabulo, è riprodotta nel secolo 13° da Alfredo Anglico (o di Sereshel) che compose tra il 1220 e il 1227 un'opera dal titolo *De motu cordis*, ben conosciuta nell'ambiente francescano. Qui è non soltanto prospettata la necessità di un intermediario tra l'anima e il corpo (posto che l'essenza di quella è densa e di questo invece sottilissima), ma è anche minutamente analizzato il carattere del principio mediatore, lo spirito, nelle sue sottospecie di spirito animale (che presiede alla sensibilità e alla locomozione) e vitale (da cui dipende la vita stessa dell' individuo organico) [2]. Ma poiché lo spirito, in questa concezione vitalistica, è un principio materiale, nasce l'ulteriore quesito: in quale organo esso risiede?

Il problema della localizzazione della vita e

---

[1] Costa ben-Lucae, *De differentia animae et spiritus*, c. 2 e 4.
[2] Alfredi Anglici, *De motu cordis*, c. 10.

dell'anima ha in ogni tempo appassionato i cultori di filosofia. Dalla scuola platonica e da quella aristotelica procedono due diverse dottrine, che pongono rispettivamente nel cervello e nel cuore il centro di quella localizzazione. Ora la scolastica, fino a tutto il secolo 12°, influenzata dal platonismo, dà la preminenza, tra gli organi, al cervello, e nelle suddivisioni di questo (le tre *cellae*) fa risiedere le funzioni più importanti della vita mentale, considerata come la vita per eccellenza. Da Isidoro di Siviglia, ad Alcuino, a Rabano, ai maestri di Chartres, a Guglielmo di Conches, questa dottrina si tramanda senza alterazioni. Ma nel secolo 13°, facendosi dominante l' influsso aristotelico, il cuore subentra nel posto del cervello come *leader* della vita organica. Guglielmo di Alvernia, che pure è ancora sotto molti riguardi un platonico, già aderisce qui all' aristotelismo [1]. Alfredo Anglico, che, come fautore della dottrina degli intermediari tra l'anima e il corpo, platonizza, è poi per la dottrina del primato del cuore, che egli eleva, con considerazioni psicologiche e fisiologiche, a un'altezza scientifica. Il principale argomento contro la supremazia del cervello è dato dalla discontinuità della sua funzione; mentre l'opera del cuore, essendo continua, meglio corrisponde alla continuità della vita: *primus et continuus animae actus vita est* [2]. Il cuore è come il sole che illumina tutto il corpo; il cervello (in cui è la sede della fantasia, della ragione, della memoria) non è che uno specchio. E l'anima abita tutta e indivisa nel cuore. (*Thalamus cordis sinister est domicilium animae*); quindi Alfredo contraddice ad Agostino e a tutta la

---

[1] Guilelmi Paris.. *De univ.*, II pars, p. 2, c. 9.
[2] Alfr. Angl., *op. cit.*, c. 8.

scolastica antecedente, per cui l'anima vive in tutto il corpo e nelle singole membra di esso. E l'unione dell'anima e del corpo è da lui riposta nello spirito vitale, il cui apparato distributivo è per l'appunto il cuore.

Un altro problema che comporta opposte soluzioni a seconda del punto di partenza platonico o aristotelico è quello della pluralità delle forme. Esiste un'anima sola, forma del corpo organico, ovvero esistono più anime (razionale, sensibile, vegetativa) che s'accendono l'una sull'altra, secondo l' immagine dantesca? Dal presupposto platonico che l'anima sia un motore distinto dal corpo, la pluralità delle sue forme si spiega facilmente, con grande vantaggio nella comprensione del modo con cui si attuano le diverse funzioni psichiche, ciascuna di esse facendo capo a un suo particolare principio: i sensi all'anima sensitiva, la nutrizione e l'accrescimento all'anima vegetativa, il pensiero all'anima razionale. La difficoltà di questa concezione sta però nel mostrare come dalle tre anime se ne faccia una sola, quell'unica a cui nella coscienza dell' individuo animato tutte le funzioni egualmente si riferiscono. Tale difficoltà è eliminata nella tesi aristotelica dell'unità della forma; ma ne sorge un'altra al suo posto: in che modo l'anima razionale che, essendo la più alta delle forme, diviene l' unica forma del complesso umano, includa in sé le rimanenti e presieda alle funzioni vegetative e sensibili.

La scuola francescana, al seguito di Agostino, è per la tesi platonica della pluralità, e si sforza soltanto di non spingere fino a un estremo dissidio la tripartizione delle forme. Alessandro di Hales e Bonaventura concordano in questo avviso; e Giovanni

Peckam ci avverte che esso *tenuit hactenus totus mundus*, per poter meglio gridare allo scandalo contro l'opposta dottrina di Tommaso e provocare contro di essa quelle clamorose polemiche che ebbero, come vedremo, una grave sanzione nella condanna del tomismo da parte dell'arcivescovo di Canterbury.

Una questione anche celebre tra gli scolastici è quella se l'anima sia identica con le sue potenze, o un'entità distinta a cui le potenze ineriscono. Qui l'opinione dei dottori è più divisa, ma senza univocità d' indirizzo. La tesi neoplatonica di Agostino, che l'anima sia le sue potenze (e cioè che essa stessa sia tutta sensibilità in quanto sente, tutta pensiero in quanto pensa, ecc.) è la meno conciliabile con le premesse sostanzialistiche intorno all'anima. Noi la ritroviamo nel *De spiritu et anima* e in Guglielmo d'Alvernia. I francescani invece tentano soluzioni intermedie eclettiche: ma i risultati raggiunti da Alessandro e da Giovanni sono niente affatto conclusivi e suscitano un altro vespaio di problemi [1]; Bonaventura fa una transazione quasi meramente verbale, considerando la memoria, l' intelligenza, la volontà come *potentiae consubstantiales*. Nessuno di questi pensatori intuisce la profondità speculativa dell' identificazione fatta da Agostino.

Non crediamo necessario prolungare oltre l'esame analitico dei singoli problemi compresi nell'àmbito delle nuove *Somme*. Dal già detto risulta in qual modo il pensiero filosofico, nella prima metà del secolo 13°, cerchi di equilibrarsi tra la ricevuta tradizione e le sopravvenienti dottrine, e di salvare quel che può dell'agostinismo, nell'atto in cui lo fa confluire nel più vasto *mare philosophicum* testé sco-

---

[1] ALEX. HAL., ibid., qu. 65, n. 1; JOH. DE RUP., ibid., II, 1.

perto. Insieme si va delineando la particolare forma mentale di una scuola, quella francescana, alla cui individuazione conferisce sempre nuovi elementi l'antitesi feconda in cui essa si pone con l' indirizzo della scuola domenicana.

Cerchiamo ora, procedendo per via sintetica, di rappresentarci nelle sue organiche linee questa particolare mentalità scientifica. La scuola francescana si pone contro la sua rivale, come depositaria della tradizione medievale, pur avvivandola col nuovo contributo speculativo. Essa segue il procedimento razionalistico di Aristotele, ma non sconfessa l' intuizionismo neoplatonico e patristico, anzi lo ripone in un grado superiore dello spirito, e nello stesso tempo colloca nella sfera più alta del reale ciò che ne forma l'oggetto. Dio, al quale l'aristotelismo perviene per una faticosa via di acquisizioni empiriche, è per essa il termine di una apprensione intellettuale immediata: è il *primum cognitum* nella cui luce tutte le rimanenti cose sono conosciute. Perciò il suo concetto deve essere indipendente da ogni acquisizione empirica ed anzi precederla in ordine logico. Questa fondazione puramente concettuale dell' idea e, nel tempo stesso, della realtà del divino, è l'argomento ontologico di Anselmo, che pone un'identità immediata dell'essenza e dell'esistenza: esso viene accolto da Alessandro, da Bonaventura, tra le verità più certe e di comune dominio. Deriva di qui la priorità della teologia su tutte le altre scienze e la possibilità di risolvere queste in quella. A differenza dal tomismo, che cerca di porre confini certi tra la filosofia e la teologia, la scuola francescana pone confini molto mobili tra le due scienze, con la tendenza ad assottigliare il dominio della filosofia.

Nella dottrina della conoscenza c'è un tema co-

mune a tutta la scolastica: quello che il conoscere sia in qualche modo un patire, un ricevere, non già un agire, un produrre; ed anche l' intelletto che vien chiamato agente è in realtà improduttivo anch'esso, in quanto si limita a trarre dalla potenza all'atto le forme o le specie preesistenti nell'oggetto del conoscere. L'atto del ricevere (come si può chiamare questo miscuglio di attività e di passività che è la conoscenza) non concerne la *res* nella sua materialità [1] (un' opinione che non si presenta mai alla speculazione filosofica, per quanto rudimentale); ma nella conoscenza dei sensi vien ricevuta la forma sensibile scevra da materia, come l' impronta del suggello sulla cera; nella conoscenza intellettuale la forma o specie intelligibile.

Le divergenze tra le scuole nascono allorché si tratta di apprezzare le particolarità inerenti a questa attività ricettiva. La scuola francescana espressamente nega il principio aristotelico che ogni conoscenza proceda dal senso e che l'anima sia all' inizio una *tabula rasa.* Per Bonaventura, è necessario porre che l'anima conosca Dio e sé stessa e le cose che sono in essa, direttamente, senza l'*adminiculum* dei sensi esteriori [2]. La conoscenza delle cose incorporee procede così per diretta illuminazione divina: le forme o specie intelligibili sono intuite nelle regole immutevoli divine, cioè nella razionalità suprema del Verbo. *Per accessum animae ad Deum fit cognitio* [3].

Inoltre la scuola francescana conserva la gradua-

---

[1] Vale qui la regola, *omne quod recipitur est in recipiente secundum naturam recipientis, non secundum naturam recepti.*

[2] Bonavent., *In II Sent.*, d. 39, I, qu. 2.

[3] Joh. de Rup., *Summa de anima*, I, 3.

zione neoplatonica delle facoltà conoscitive, senso, immaginazione, ragione, intelletto, intelligenza, e intende il loro processo come un'ascensione umana nella via della verità, e insieme come forme di adeguazione soggettiva a una graduazione oggettiva della realtà conoscibile. In questo punto, come in generale in tutte le sue indagini psicologiche, essa segue lo scritto pseudo-agostiniano *De spiritu et anima,* piuttosto che le ardite costruzioni cosmologiche e metafisiche degli arabi. Una vera e propria processione delle intelligenze non può essere ammessa da pensatori cristiani, che hanno già nel domma trinitario un tema obbligato; e, quanto alla dottrina delle sfere celesti, essa viene accolta da alcuni (p. e., da Bonaventura) senza stretta connessione con gli altri elementi del sistema arabo.

Nella fisica, la scuola francescana si differenzia dalla sua rivale attribuendo con Agostino alla materia non una mera potenzialità, ma un'attualità positiva, benché infima: nella materia sono infatti i princìpi o le ragioni seminali delle cose. Per questa via, essa inclina verso la fisica dei libri pseudo-aristotelici posseduti dagli arabi, e anche più verso quella di Avicebron. La compenetrazione tra potenza e atto nella materia si può esprimere diversamente in termini di materia e forma, col dire che la materia è sempre in qualche modo formata: e con questa nuova dignità della forma essa rientra nel piano della creazione, mentre al pensiero greco era apparsa in una vuota, insuperabile eternità. Ma l'unità della materia e della forma si prolunga oltre il mondo propriamente materiale, fino a quello delle sostanze dette spirituali e separate, ciascuna delle quali ha intrinseca una propria materialità, e contiene pertanto le condizioni di un' esistenza individuale e

autonoma. Tra queste è l'anima umana (razionale), che avendo un principio proprio d'individuazione, serba la sua realtà distinta nell'unione col corpo; essa perciò non subisce la sorte comune alle forme subordinate (l'anima vegetativa e sensibile), soggette, insieme col corpo, alla dissoluzione; ma, con quella individualità che le è propria, essenziale, è destinata a un'eterna permanenza.

L'anima è distinta platonicamente in due ordini di facoltà, teoretiche e pratiche, con una notevole prevalenza accordata a queste ultime, conforme a una lunga e tenace tradizione di pensiero che da Agostino, attraverso Anselmo, resta acquisita alla scuola francescana inglese. Il volere ha una sorta di primato non soltanto psicologico, nella sfera delle attività dell'individuo, ma anche fisico, come *voluntas essendi* o tenacia di persistenza degli esseri inorganici e forza di organizzazione negli organici; e ancora gnoseologico, cioè come regola immutevole anteposta al pensiero o normalità del vero; e finanche teologico, come preminenza della volontà divina nella creazione, sottratta alla necessità naturale di un emanatismo intellettualistico. E questo primato si riflette anche nel porre stretti confini al dominio questionabile della filosofia, per ingrandire quello della teologia, a cui appartengono i principi rivelati, da accertarsi con un atto di volontà, di fede.

Son queste le linee essenziali del pensiero francescano, intorno a cui si accenderà la lotta col neoaristotelismo dei domenicani. Ma è soltanto il loro aspetto statico che noi abbiamo considerato. C'è però in questo indirizzo filosofico un afflato interiore che forma la sua vera originalità. C'è nel suo intuizionismo una tendenza mistica, nel suo volontarismo una svalutazione scettica del lavoro intellettuale:

nel suo onnipresente teismo una forte accentuazione panteistica. Questi motivi, che non entrano nella struttura sistematica e architettonica delle *Somme*, dove per lo più è raccolto il pensiero dei suoi fautori, sono invece vivamente individuati nell'opera di una personalità eminente, frate Bonaventura, che perciò ora vogliamo a parte considerare.

5. Bonaventura. — Giovanni Fidanza, nato a Bagnorea presso Viterbo nel 1221, entrò a 22 anni nell'ordine francescano col nome di Bonaventura, impostogli, quando era bambino, dallo stesso Francesco. Studiò a Parigi con Alessandro di Hales e poi col successore di questo, Giovanni della Roccella; nel 1253 fu a sua volta nominato professore in quella università, nel 1256 generale dell'ordine. Morì nel 1274. In seno al movimento francescano egli è stato uno dei capi di quella corrente innovatrice, che, contro il rigorismo degli « spirituali », ligi all'originaria *Regula* e al *Testamentum* di Francesco, ha voluto lanciare l'ordine sulla via delle conquiste accademiche e del prestigio in qualche modo mondano, fondandosi sulla *Regula bollata* del 1223, che conteneva attenuazioni notevoli del primitivo spirito francescano. Tuttavia egli ha portato, nel nuovo indirizzo, qualche accento profondo di quello spirito; sì che ha potuto esser chiamato, con ragione, il metafisico dell'ascetismo instaurato da Francesco. Nella sua attività accademica, egli è stato uno dei primi e più importanti antagonisti del tomismo, rivendicando contro di esso la tradizione agostiniana del pensiero scolastico, pur temperata da concessioni notevoli, formali e sostanziali, alla filosofia aristotelica.

I suoi scritti, come quelli di Ugo di S. Vittore,

possono dividersi in due categorie ben distinte: alcuni, come il *Commentario alle Sentenze* e le incompiute *Collationes in Hexaëmeron,* sono condotti secondo il comune schema dottrinale in uso nelle università del tempo; altri, e cioè il *Breviloquium.* l'*Itinerarium mentis in Deum* e il *De reductione artium ad Theologiam,* hanno un andamento più raccolto e una maggiore accentuazione mistica. Divergenze sostanziali tra gli uni e gli altri non vi sono; essi si completano a vicenda, perché il *Commentario,* pur svolgendosi sul piano della razionalità scientifica, contiene già, almeno in embrione, quelle istanze soprarazionali, che formano poi il tema degli scritti mistici. La divisione dei due gruppi non costituisce pertanto che un'esterna cesura, corrispondente alla cesura interna che è comune a tutto il pensiero medievale.

Nelle opere del primo gruppo noi ritroviamo la maggior parte delle dottrine tradizionali dell'agostinismo, interpretate ed espresse nel nuovo linguaggio dell'aristotelismo scolastico, e messe a foco in virtù di una più viva coscienza polemica del loro contrasto coi concetti della filosofia albertino-tomista, che nello stesso tempo si venivano svolgendo. Conforme all' intuizionismo agostiniano, Bonaventura pone come originaria la conoscenza di Dio. Tutte le ragioni degli aristotelici per ridurla a un'acquisizione mediata dalla conoscenza empirica gli sembrano petizioni di principio: l' intelligenza umana dimostra di posseder già la nozione del primo essere nell'atto in cui pretende di dimostrarla, perché, in qual modo potrebbe aver notizia di ciò ch'è manchevole e imperfetto, se non avesse preventivamente l' idea del compiuto e perfetto? L' idea di Dio è dunque condizione apriori di ogni conoscenza: in questa ve-

duta s' innesta naturalmente la dottrina agostiniana dell' illuminazione divina, che Bonaventura accoglie con un sentimento più critico delle difficoltà ad essa immanenti. Se da una parte, infatti, l' uomo non può conoscere nessuna verità senza Dio, dall'altra egli non può immediatamente veder Dio, né le idee divine; in ultima istanza, la soluzione adombrata non eccede gran che il valore dell'originaria metafora agostiniana: le ragioni eterne agiscono sull' intelletto umano, come la luce sugli oggetti fisici, cioè come mezzo conoscitivo e non come oggetto conoscitivo [1].

Con l'esposta dottrina della conoscenza per mezzo dell' illuminazione divina, Bonaventura si sforza di fondere la concezione aristotelica dell' intelletto agente e dell' intelletto possibile. Egli respinge l' identificazione affermata da altri dottori francescani, p. es. da Alessandro di Hales, dell' intelletto agente con Dio: poiché la funzione di quell' intelletto è di astrarre le forme immanenti ai fantasmi, esso appartiene all'anima umana ed è strettamente connesso all' intelletto possibile, che ha per compito di accogliere quelle forme [2]. La sua azione pertanto si svolge sopra un piano inferiore all' illuminazione divina: esso non è fonte di luce, ma luce partecipata da Dio, che a sua volta illumina i fantasmi sensibili.

In virtù dell'accennato concorso dei due influssi dottrinali, neoplatonico-agostiniano e peripatetico, la gnoseologia di Bonaventura rappresenta una transazione tra l' innatismo e l'empirismo: l' illuminazione dà alla conoscenza gli elementi apriori; l'astrazione intellettuale, gli elementi acquisiti; senza che

[1] Gilson, *La philosophie de Saint Bonaventure*, 1929, pagine 372-379. [2] *II Sent.*, 24, 1, 2.

per altro possa nettamente distinguersi ciò che spetta agli uni e agli altri [1].

In contrasto con Tommaso, Bonaventura sostiene energicamente la possibilità di dimostrare, almeno per assurdo, la creazione del mondo nel tempo. L'eternità del mondo, infatti, che per il tomismo è una veduta plausibile, almeno dal punto di vista della ragione naturale, è da lui giudicata come un assurdo logico. L'infinità temporale contraddice al principio che non è possibile aggiungere alcunchè all' infinito; nel modo stesso che l' infinito spaziale è incompatibile con la coesistenza e col coordinamento degli esseri creati. Il mondo pertanto ha origine nel tempo e la sua formazione segue l'ordine temporale adombrato dal *Genesi*. Precede idealmente gli altri esseri creati la materia informe, alla quale Bonaventura attribuisce (con Agostino) un grado, benché infimo, di realtà positiva: la sua informità non significa un'assoluta privazione di ogni forma, ma soltanto l' imperfezione relativa della sua forma originaria (*et ideo propter imperfectionem forme illius materia illa dicitur informi*) [2]. La prima forma, comune a tutto l'universo materiale, è la luce [3]. Ad

---

[1] Non son mancati, da parte degl'interpreti, i tentativi di discriminazione; ma con scarso successo. Per il Gilson (op. cit., p. 357) innato è l'intelletto, acquisiti sono i principi. Ma non si comprende allora in che cosa consisterebbe la distinzione di questa filosofia dal tomismo, sulla quale, pure, il Gilson insiste continuamente. Il Geyger (*Grundriss*, II, p. 393) afferma che il valore della conoscenza è apriori, il contenuto è aposteriori. Ma questa interpretazione non si concilia con l'apriorità dell'idea di Dio e dell'autocoscienza. In realtà, v'è, nel pensiero di Bonaventura, piuttosto l'esigenza di una distinzione, dipendente dalle due correnti dottrinali che confluiscono in esso, che non una distinzione compiuta. Il problema è ancora molto immaturo.

[2] *II Sent.*, 12, 1, 3. [3] *II Sent.*, 12, 2, 1.

essa se ne innestano altre successive, via via più specifiche, secondo il principio, comune alla tradizione agostiniana, della pluralità delle forme. Queste ulteriori specificazioni preesistono già in germe nella materia: esse sono le ragioni seminali degli stoici e di Agostino, che Bonaventura ribattezza, nel linguaggio aristotelico, col nome di forme potenziali [1].

Tutti gli esseri creati, compresi gli angeli e l'intelletto umano, constano di forma e materia. La loro individualità è costituita da questo concorso, ed è perciò sottratta alla difficoltà inerente all'aristotelismo, che, negando all'intelletto una materia propria, è costretto a cercare, in una materia avventizia, le condizioni della individuazione di esso, e va incontro, così, ai rischi dell'averroismo. L'anima invece, secondo Bonaventura, è per sé stessa individuata, avendo una propria materia, indipendente dal corpo organico a cui è unita, il quale ha, anch'esso, una forma organica appropriata. Ma di qui nasce una nuova difficoltà, diversa, eppur non meno grave che nello schietto aristotelismo: come mai, di due esseri in sé compiuti, si possa fare un individuo solo. Per risolverla, Bonaventura riunisce indiscriminatamente la spiegazione di Aristotele con quella di Platone; egli fa dell'anima, insieme, la perfezione e il motore del corpo; e l'unione dell'una e dell'altro risulta da una duplice appetizione, tendendo, da una parte, l'anima a perfezionare il corpo, e il corpo, dall'altra, ad accogliere l'anima [2].

Su questa trama di concetti scientifici, adeguati

---

[1] *Rationem seminalem esse potentiam activam insitam materiae... differentem ab illa (sc. forma in actu) secundum esse completum et incompletum, sicut esse in potentia et in actu* (*II Sent.*, 18, 1, 3).

[2] *II Sent.*, 8, 1, 3.

al comune intellettualismo scolastico[1], si eleva la peculiare intuizione mistica di Bonaventura, espressa nel *Breviloquium,* nell'*Itinerarium* e nella *Reductio artium.* Egli prende le mosse da un principio enunciato da Agostino. La creatura del mondo è nel complesso quasi un libro in cui riluce e si legge la Trinità che l'ha creata, secondo un triplice grado di espressione, cioè per *modum vestigii, imaginis et similitudinis*: il vestigio si trova in tutte le creature. l'immagine solo in quelle intellettuali, la similitudine nelle sole deiformi[2]. V'è perciò nella stessa *universitas* creata quasi una scala per salire a Dio: delle cose, alcune essendo vestigi, altre immagini, altre similitudini, bisogna che noi, per raggiungere l'alto destino che ci è assegnato, attraversiamo questi di-

---

[1] In contrasto con gli esegeti di Quaracchi, troppo propensi a riconoscere le affinità e ad obliterare le differenze tra il pensiero di Bonaventura e quello di Tommaso, il Gilson (op. cit., p. 412) precisa i rapporti delle due filosofie, e spiega che il loro divario verte su tre punti principali, posti in luce dallo stesso Tommaso: *in eductione formarum, in acquisitione virtutum, in acquisitione scientiarum.* Nei tre casi, egli dice, si tratta di sapere se il principio dell'operazione considerata è una virtualità che si sviluppa dal di dentro o una facoltà efficiente e costruttiva che s'impadronisce di un dato esteriore per interpretarlo e utilizzarlo. La forma tomista si genera nella materia e s'impone ad essa; la forma di B. risveglia nella materia una potenza formale che vi preesisteva. L'intelletto tomista fa l'intelligibile col sensibile e causa i princìpi primi, che saranno a loro volta gli strumenti capaci di costruire l'edifizio della scienza. L'intelletto di B. trova in sé l'intelligibile, che non ha fatto col sensibile, ma ha ricevuto dall'interno. La volontà tomista acquista delle virtù naturali che, in quanto naturali, debbono il loro sviluppo all'esercizio e all'abitudine; la volontà di B. aspetta che la grazia si applichi a queste stesse virtù, in quanto naturali, per perfezionarle. Queste differenze derivano, in fondo, dalla differenza capitale, che la natura tomista, una volta costituita da Dio, contiene in sé la ragione sufficiente delle proprie operazioni; la natura di B. invece richiede il continuo concorso di Dio.

[2] *Breviloquium*, II, 12.

versi gradi, e cioè, movendo dal *vestigium*, il mondo corporeo e temporale ch'è fuori di noi, entrando nel nostro spirito, che è immagine di Dio, procediamo verso la realtà eterna che ci trascende, per divenire deiformi. La speculazione filosofica diviene così un *itinerarium mentis in Deum*, un mistico viaggio che ha il suo riposo finale soltanto là dove *laetamur in Dei notitia et reverentia maiestatis*.

Vi sono sei gradi di ascensione verso Dio e quindi sei gradi di potenze dell'anima, per cui si passa dalle cose infime alle somme, dalle esteriori alle intime, dalle temporali alle eterne, e cioè: il senso, l' immaginazione, la ragione, l' intelletto, l' intelligenza e l'apice della mente o *synteresis scintilla*. Questo termine di sinteresi si trova per la prima volta in Girolamo, che accanto alle tre facoltà ammesse da Platone (razionale, concupiscibile e irascibile) ne enumera una quarta, che i greci chiamano συντήρεσις, che è quella scintilla della coscienza, la quale non si estinse neppure nel petto di Adamo, quando fu espulso dal paradiso terrestre. Essa esprime così una risultante delle potenze teoretiche e pratiche, ed assume per Bonaventura, conforme all' indirizzo del suo pensiero, un significato mistico [1].

L' itinerario in Dio s' inizia *in vestigiis*, cioè per le vie della sensibiltà. Il mondo è un macrocosmo che entra nell'uomo, nel microcosmo, per cinque porte, i sensi, che percepiscono i corpi semplici e i composti, i sensibili propri e le relazioni loro, cioè i sensibili comuni, come il numero, la grandezza, la figura, la quiete, il moto. Ma i corpi non penetrano nell'anima *per substantias*, bensì per mezzo delle similitudini delle sostanze generate nel mezzo ambiente

[1] *Itinerarium*, I, 1-6.

e trasferite da questo nell'organo esteriore, poscia nell' interiore e di qui nella potenza apprensiva. All'apprensione tien dietro, se conveniente, l'*oblectatio* e poscia la *diiudicatio,* cioè il giudizio se la cosa percepita è buona o cattiva, salubre o nociva, ecc. Così il senso chiama la ragione; dal vestigio si passa all' immagine [1].

L'uomo si trasferisce nel suo interiore, ed ivi. come vide Agostino, ha coscienza di amare sé stesso; e non potrebbe amarsi se non si conoscesse, né si conoscerebbe se non si ricordasse di sé. Memoria, conoscenza, amore, (essere, intendere, volere) ecco l' immagine della Trinità divina che è nell'uomo. Di queste tre potenze, precede dunque la memoria, da cui si genera l' intelletto come sua prole, perché allora noi intendiamo, quando la similitudine, che è nella memoria, *resultat in acie intellectus, quae nihil aliud est quam verbum*; e dalla memoria e dall' intelligenza spira l'amore, come nesso di entrambe. L' intelletto non può comprendere nulla senza che l'aiuto del pensiero divino l' illumini. Conoscere è infatti discernere l'essere dal non essere, e poiché la privazione o mancanza non può intendersi se non per la posizione corrispondente, ne deriva che l' intelletto non potrebbe apprendere alcuna cosa, se non avesse una qualche cognizione dell'essere che non ha in sé alcuna privazione.

Inoltre l' intelletto allora veramente conosce quando sa con certezza che le sue proposizioni sono vere e non revocabili in dubbio: la verità infatti è immutevole. Ma, poiché la mente nostra è mutevole. quella immutabilità non può essere intuita dalla mente, *nisi per aliquam lucem omnino incommuta-*

---

[1] *Itinerarium,* **II, 1-6.**

biliter radiantem, che non appartiene perciò alle creature. Si aggiunge che l' intelletto percepisce la necessità non solo degli enti ma anche dei non enti; ora questa necessità d' illazione non può procedere né dalle cose né da noi; non v'è altra fonte di essa che Dio [1].

C' è infine un terzo grado speculativo oltre i due già esaminati e che consiste nella similitudine con Dio, nella deiformità.

Se Dio è condizione dell'essere e del conoscere. è strana la cecità dell' intelletto che non s'appunta in lui, senza del quale nulla può vedere, e che è il primo oggetto della sua visione. E l'ultimo grado è una sorta di mistico congiungimento con l'essere sempre in atto, indefettibile, eterno, non diverso dall'unione vagheggiata dagli arabi dell'uomo con l' intelletto attivo. Esso è un *excessus mentis;* è la condizione spirituale di Francesco quando fu rapito in estasi sulla montagna; ma, appunto come un grado mistico, è segretissimo, *quod nemo novit nisi qui accipit* (*Apoc.,* II, 17). E nel suo fervore, Bonaventura conclude così: Se vuoi sapere come questo avviene, interroga la grazia non la dottrina, il desiderio non l' intelletto, il gemito dell'orazione non lo studio della lezione, lo sposo non il maestro, Dio non l'uomo, la caligine non la chiarezza; non la luce ma il fuoco, che tutto infiamma e che ci trasferisce con l'ardore violento del sentimento in Dio [2].

In questa dottrina si accentra il misticismo di Dionigi, di Bernardo, dei Vittorini. La scuola francescana è anche qui custode della tradizione scolastica dei secoli precedenti. E con Ugo di S. Vittore

---

[1] *Itinerarium,* III, 1-5.
[2] *Ibid.,* 1; V, 3; VII, 3; VII, 4; VII, 6.

Bonaventura conclude la sua speculazione con un tentativo di ridurre tutte le arti liberali alla teologia, conforme alla riconosciuta condizionalità di ogni sapere umano dall' intuizione del divino.

V' è in questo assorbimento della filosofia nella teologia una opposizione di motivi spirituali: da una parte l'autonomia del pensiero razionalistico si annulla nella trascendenza della rivelazione e del domma; dall'altra parte, poi, per il fatto stesso che il margine dell'attività mentale è reso troppo stretto, l'esuberante vitalità del pensiero si riversa sul dominio della rivelazione e del domma, e finisce con l' intaccarlo e col trasformarlo in forza del suo immancabile fermento razionalistico. È questa la radice unica delle due constatazioni all'apparenza opposte, che il movimento francescano ha per fautori (non diversamente da quello vittorino) i più rigidi ortodossi, gli « spirituali » più avversi a ogni mondanizzamento della cultura; e che insieme esso porta in sé i germi dissolutori dell'*universitas* scolastica e cristiana. La dottrina domenicana, che cerca di segnare nettamente i limiti tra filosofia e teologia, sembrerà, in antitesi con la precedente, assai più liberale e mondana, riconoscendo una sfera propria all'attività del pensiero; ma nel fondo, essa è più rigidamente conservatrice, rendendo coi suoi confini più malagevole alla filosofia d' intaccare l' intangibile patrimonio teologico, acquisito dal lavoro dei secoli.

E come nella questione dei rapporti tra filosofia e teologia, così generalmente in tutto l' indirizzo mistico della scuola francescana, si racchiudono due istanze ideali profondamente diverse: l' una delle quali è volta verso il passato e tende a confermare l' intuizionismo trascendente, la svalutazione ascetica del mondo che son proprie del Medio Evo; l'altra che

nasce da questo oltramondanismo, e ne svolge il contenuto con un senso così passionale e realistico, che il pensiero non tarderà a riconoscervi una nuova e più vera mondanità, a cui non è più estranea ma nativa la sua prospettiva celeste. Sotto questo secondo aspetto, la scuola francescana, dissolutrice nel suo misticismo dell' intellettualità filosofica del Medio Evo, guarda decisamente all'avvenire [1]

---

[1] Tra i seguaci di Bonaventura, merita di essere ricordato Matteo di Acquasparta (nato tra il 1235-1240: generale dell'ordine francescano nel 1287, cardinale nel 1288, morto nel 1302; autore di commentari alla Bibbia e alle Sentenze, di *Quaestiones disputatae* e di *Quaestiones de cognitione*). Con B. egli afferma l'immediato congiungimento dell'intelletto con le ragioni eterne, e ricerca una transazione tra l'intuizionismo e l'empirismo gnoseologico. Al seguito di Agostino, egli affronta il problema della certezza della conoscenza.

XVII

LA FILOSOFIA ALBERTINO-TOMISTA

1. Alberto Magno e Tommaso d'Aquino. — La filosofia che abbiamo testé considerata come propria della scuola francescana, perché i Minori ne sono i fautori più eminenti, annovera seguaci tra i maestri secolari ed anche, nei primi tempi, tra i domenicani. Essa è legata, più che al prestigio di quella particolare scuola, all'autorità della tradizione e al nome di Agostino; perciò il tentativo di Alberto e di Tommaso, d' indirizzare la scolastica verso un più rigoroso aristotelismo, appare nuovo e quasi eretico ai contemporanei, e soltanto un assiduo sforzo e una vivace attività polemica riescono ad attrarre nell' orbita dei due pensatori numerosi proseliti, creando così una scuola domenicana, dapprima emula, ma poi destinata a sorpassare quella francescana e ad erigersi a rappresentante più autorevole del pensiero filosofico del cristianesimo.

Tra i due indirizzi non v'è tuttavia quell'opposizione così decisa che i rispettivi fautori, nel furore delle lotte, immaginarono. La filosofia dei Minori, nonostante le sue pregiudiziali anti-aristoteliche, è sulla via di trasformare il vecchio agostinismo nello

spirito delle dottrine testé apprese; e la filosofia dei Predicatori, che accelera questo movimento e si pone come rappresentante fedele dell' indirizzo peripatetico, trova un limite invincibile al pieno raggiungimento della sua meta nella stessa struttura platonica del domma cristiano.

Cosicché il platonismo iniziale dei francescani e il platonismo finale dei domenicani formano una zona di convergenza delle due mentalità, dove le stesse divergenze particolari trovano la loro verità più profonda.

Instauratore del nuovo indirizzo è Alberto di Bollstadt; nato nel 1193 secondo alcuni, nel 1205 secondo altri, studente a Padova negli anni giovanili e poi reclutato nell'ordine dei domenicani, maestro di filosofia a Colonia, a Parigi e in altri centri di cultura. Nel suo insegnamento egli si propose lo scopo di volgarizzare nella scolastica latina l'opera di Aristotele e lo assolse con larghe parafrasi, dove il pensiero aristotelico veniva spesso piegato alle esigenze della dommatica cristiana e di alcuni princìpi filosofici, i quali, pur non avendo una sanzione confessionale, appartenevano al comune patrimonio mentale del tempo. Sotto quest'aspetto, egli rappresenta, rispetto al suo scolaro Tommaso, una fase ancora di transizione tra l'agostinismo e l'aristotelismo.

Tra gli scritti di Alberto, oltre a numerosi comenti ai libri dello Stagirita e a trattati di fisica (temi da lui prediletti) possiamo qui ricordare: *De intellectu et intelligibili*: *Metaphysica; Summa theologiae; De anima; De unitate intellectus contra Averroem; De quindecim problematibus; Liber de causis et processu universitatis a Causa prima.* In questi scritti sono contenuti gli elementi essenziali del suo pensiero, la cui originalità va ricercata non tanto

nella novità delle singole dottrine, che si potrebbero tutte ricondurre analiticamente a quelle dello Stagirita e dei suoi comentatori, quanto nell' ingegnosità e nella pazienza stessa del riadattamento a una forma mentale cristiana di un contenuto che veniva offerto sotto tutt'altra luce ideale. Ma poiché tale lavoro è comune ad Alberto e a Tommaso, e anzi con quest'ultimo raggiunge la sua massima perfezione, noi ne esporremo i risultati globalmente, per evitare ripetizioni inutili, avendo presente il testo dell'espositore più perfetto, e ponendo in particolare rilievo il pensiero di Alberto soltanto dove ci si fa incontro con una fisonomia distinta e giova a farci individuare qualche importante passaggio dall'*opinio recepta* dell'agostinismo alla nuova intuizione tomista [1].

Tommaso, figlio del conte Landolfo d'Aquino, nacque nel 1225 (o 1226). Fu educato dapprima nel convento di Monte Cassino, poscia a Napoli, dove compì il suo noviziato nell'ordine dei domenicani, infine a Colonia, nel tempo in cui v' insegnava filosofia Alberto, di cui fu uditore assiduo e fedele. Divenuto a sua volta insegnante di filosofia e teologia, andò peregrinando (come era costume dei maestri dell'ordine) per le maggiori università europee, Colonia, Parigi, Bologna, Roma, Napoli; al suo soggiorno a Parigi (in due periodi distinti) è legato il ricordo delle più grandi lotte universitarie e dottrinali del secolo 13°, di cui ci proponiamo di dare ampia notizia, dopo che la conoscenza del sistema tomista ci avrà posti in grado di comprenderne adeguatamente il significato mentale.

---

[1] In generale si può osservare che è più vivo in Alberto l'interessamento per le scienze naturali (specialmente per la zoologia e la botanica) nelle quali può esser considerato come un vero prosecutore di Aristotele.

Da Napoli, sua ultima residenza universitaria, a cui l'avevano chiamato le sollecitazioni del re angioino, Tommaso si accinse nel 1274 a compiere un viaggio a Lione, per partecipare a un concilio indetto in quella città; ma, colto da malore lungo la via, morì nel convento di Fossanova presso Terracina, il 7 marzo.

Le sue opere filosofiche fondamentali sono tre: un Comentario alle Sentenze del Lombardo; la *Summa contra Gentiles* e la *Summa theologiae*; a queste si aggiungono numerosi comenti ad Aristotele ed opuscoli filosofici dei quali i principali sono: *De ente et essentia; De principio individuationis; De aeternitate mundi; De unitate intellectus contra Averroem*. La sua politica è esposta nell'opera *De regimine principis*, in parte spuria. Infine, per una più completa intelligenza del pensiero tomista, sono da consultare le importanti *Quaestiones disputatae de potentia Dei*, l'*Expositio libri de Causis*, le *Quaestiones quodlibetales*.

L' indirizzo esegetico di Tommaso vien di solito considerato come opposto a quello di Alberto. In luogo di parafrasare il testo aristotelico, deviando talora liberamente da esso, Tommaso inaugura il metodo dell' interpretazione letterale, aderente per quanto è possibile al testo, e così esige e promuove la compilazione di versioni fedeli, sulle quali soltanto è possibile fondare un simile lavoro esegetico.

Sotto questo aspetto, egli dà alla scienza medievale una coscienza critica veramente nuova: ponendo a raffronto l'opera sua con quella di Alberto, si notano subito un'attitudine ben diversa nel maneggiare le fonti e una tutt'altra conoscenza della storia filosofica. Alberto commette errori e sviste grossolane, da cui il suo scolaro è del tutto immune.

Ma la differenza nel metodo dei due pensatori, che vien paragonata a quella tra i comenti arabi di Avicenna e di Averroè, non dev'essere esagerata al punto di attribuire a Tommaso una concezione strettamente aristotelica del tutto estranea al comune platonismo e neoplatonismo dell'ambiente storico. La sua fedeltà allo Stagirita trova limiti insormontabili nei princìpi essenziali della teologia cristiana. Intorno alla soggettività del divino, all'efficacia mediatrice dell' Intelligenza suprema in cui sono predisposte le ragioni eterne delle cose, al concetto volontaristico e spontaneo della creazione, all'origine del mondo, all' immortalità dell'anima umana e ad altri simili punti fondamentali del pensiero cristiano, Tommaso professa idee non dissimili, in fondo, da quelle di tutti i suoi contemporanei, e soltanto il suo aristotelismo si rivela nello sforzo più potente (in confronto agli altri dottori) con cui cerca di coartare la dottrina greca per includervi un contenuto ribelle. La sua fedeltà concerne piuttosto la lettera, la struttura estrinseca della filosofia aristotelica, che non lo spirito animatore. Averroè, che è lui pure, sotto molti aspetti, un infedele, ha tuttavia un più intimo afflato con la mentalità greca: le sue dottrine dell'emanazione, dell' unità dell' intelletto, dell' eternità del mondo, dell'anima umana, sono almeno sulla linea immediata di sviluppo delle premesse aristoteliche; mentre questa linea appare bruscamente interrotta, o meglio deviata, in Tommaso, dall' inserzione del tema cristiano, d' irriducibile novità. Perciò il titolo di Comentatore per antonomasia è stato più giustamente appropriato dalla storia ad Averroè anziché a Tommaso.

Del resto, le questioni intorno alla fedeltà storica sono in gran parte oziose. Riconoscere l' infedeltà di

Tommaso è un rendere omaggio alla sua originalità di pensatore, che merita di emergere dall'ombra del grande patrono ellenico. E, quando si abbia ben presente la sostanziale divergenza delle due posizioni speculative, si può anche, senza tema di fraintendimenti, porre in rilievo l'affinità del temperamento psicologico del pensatore greco e del dottore medievale, che nulla ha a che vedere con la fedeltà storica. Sotto questo aspetto, Tommaso è realmente una tempra mentale aristotelica, come Agostino è una tempra platonica. Ragionatore lucido, freddo, dallo spirito consequenziario rigoroso, senza abbandoni del sentimento o digressioni liriche, Tommaso realizza quel tipo di scienza pura, mirabile per la sua logica trasparenza e per l'organica connessione delle sue parti, che il suo predecessore greco aveva per la prima volta fondato. E l'opposizione del suo temperamento con quello di Agostino, ricco di lirismo. di genialità intuitiva e rapsodica, riproduce in seno alla filosofia cristiana il classico antagonismo dei modelli greci.

Da un punto di vista storico l'atteggiamento di Tommaso verso Agostino è di un prudente e riservato criticismo. Contro la massima autorità del pensiero ecclesiastico, egli comprende di dover procedere cauto nelle sue confutazioni; così, in luogo di assumere una posizione di lotta, preferisce spesso di girare l'ostacolo, ora con l'affermare che Agostino sovente *utitur opinionibus Platonis non asserendo sed recitando,* ora con l' interpretarne il pensiero, anche con stento, in proprio favore, o, come eufemisticamente si esprime, con l'esporlo *reverenter*. Più spregiudicato e libero è il suo giudizio in rapporto alle autorità filosofiche: alla dottrina delle idee di Platone non risparmia critiche vivaci, mentre pur

se ne avvale, quasi senza accorgersene; con Avicenna, con Averroè, con Avicebron, continuamente polemizza, spesso con acrimonia. Ma il tono delle critiche non è valida misura dei dissensi o dei consensi con le varie autorità filosofiche. E in effetti da Agostino egli riceve più di quanto nell'apparente autonomia del suo aristotelismo mostri di riconoscere; e Avicenna ed Averroè sono i suoi ispiratori più diretti ed immediati che la costante opposizione (in ispecial modo col secondo) non lasci supporre. Averroista suo malgrado, ogni qual volta il movimento stesso del suo pensiero lo spinge ad aderire più strettamente ad Aristotele; meglio simpatizzante con Avicenna, il cui sistema con facilità si piega alle esigenze teologiche; stretto da grande affinità dottrinale con la filosofia di Maimonide, già piegata al teismo creazionista del giudaismo; influenzato, in ultima istanza, dal neoplatonismo del *Liber de causis;* tale è in breve il pensiero di Tommaso, visto nelle sue fonti immediate.

2. Avviamento filosofico. — Per Alberto, come per Tommaso, in contraddizione coi francescani, v' è un dominio filosofico nettamente separato da quello teologico. Ma la linea di confine non è a sua volta segnata con quella certezza filosofica, che se, all'apparenza, gioverebbe alla perfetta individuazione di essa, in realtà poi la cancellerebbe, costituendo già un' istanza razionale superiore a ciò che entra nella divisione. Quindi la rispettiva sfera delle due discipline resta empiricamente determinata; attribuendo all'una e all'altra quel ch' è generalmente ammesso dalla tradizione; il domma, che ha per organo la rivelazione divina, alla teologia; il sottoposto domi-

nio del quistionabile, alla filosofia. Nondimeno il domma è dato al pensiero medievale nella profonda elaborazione razionalistica dell'età precedente, e la filosofia d'altra parte ha già dovuto uniformare le sue dottrine alle esigenze della rivelazione soprannaturale; quindi v'è un intreccio indissolubile tra le due scienze, che si rivela fin nell'impossibilità pratica di separare la trattazione del rispettivo contenuto. Tra le due *Somme* di Tommaso, quella filosofica e quella teologica, non corrono affatto le distinzioni concettuali che dalle premesse tomiste ci sarebbe lecito aspettare.

Invece lo studio delle opere ci suggerisce la considerazione dell'armonia e dell'accordo tra le due scienze, anziché quella della separazione loro. Un principio sul quale Tommaso insiste spesso e che egli sa adeguatamente tradurre in atto è quello che pone una comune radice all'autorità e alla ragione, quindi al domma e alla verità filosofica. Nulla più ripugna a Tommaso del dissidio tra l'uno e l'altra, o peggio, dell'ammissione di una doppia verità, per cui, ciò che sotto un punto di vista è vero, sia falso sotto l'altro e viceversa, senza reciproca esclusione. La verità è unica e non può dissentire dalla retta ragione; onde, se qualche cosa si trova nelle opinioni dei filosofi che sia contraria alla fede, essa non appartiene alla filosofia, ma è piuttosto *philosophiae abusus ex defectu rationis*. Nella teoria della doppia verità, professata dagli averroisti suoi contemporanei ed oppositori, Tommaso identifica facilmente l'ipocrita irreligiosità che insinua e tenta di accreditare con dissimulata veste le sue eresie.

Vi sono certamente alcuni concetti che non possono essere scoperti con la luce della ragione naturale, come quello della Trinità, del peccato originale,

della risurrezione delle carne e così via; ma neppure essi sono da considerarsi come irrazionali, bensì come sopra-razionali; ed anche in rapporto ad essi la ragione ha un compito proprio, quello cioè di mostrare la vanità di ogni argomento che cerchi di scalzarli, dato che essi non contrastano in alcun modo alla ragione.

Allo sviluppo del pensiero di Tommaso nuoce per conseguenza assai scarsamente [1] la distinzione tra la teologia e la filosofia, la quale ha un valore estrinsecamente metodologico e non intacca la sostanza, unitariamente concepita, della sua dottrina e la forza del suo razionalismo, che investe anche il dominio del domma; ma essa eserciterà la sua efficacia in seguito, quando l'autorità stessa di Tommaso sanzionerà il principio che la teologia non possa essere studiata con metodo filosofico e neppure tolta ad esame dai maestri di filosofia. Allora i problemi della Trinità, dell' incarnazione, ecc., che tanta parte avevano avuto per l'addietro nel movimento mentale del cristianesimo, esuleranno dal campo della ricerca viva e s' irrigidiranno in vuote formule, magro pascolo per l'intelligenza dei chierici.

Tra i problemi che si sogliono considerare come filosofici, un posto centrale spetta, nel sistema tomi-

---

[1] Per es., quando sofistica che « *per rationem naturalem cognosci possunt de deo ea quae pertinent ad unitatem essentiae, non quae pertinent ad distinctionem personarum* » (*Summa Th.*, qu. 32, a. 1), come se logicamente l'essenza della divinità cristiana fosse intelligibile fuori della distinzione personale, e, storicamente, i due concetti non si fossero condizionati a vicenda nel loro formarsi. D'altra parte poi egli nega che con ragioni filosofiche si possa conclusivamente dimostrare che il mondo sia eterno o che abbia avuto origine nel tempo, e fa della creazione temporale l'oggetto di una credenza religiosa. Qui manca addirittura ogni plausibile appiglio alla trasposizione di questo problema dal campo della filosofia in quello della teologia.

sta, a quelli che concernono la conoscenza. Il gusto aristotelico di Tommaso qui ci si rivela nell' importanza ch'egli attribuisce alla sensibilità. L'anima non intende nulla senza fantasma; essa non ha una conoscenza innata o comunque direttamente infusa dalle specie intelligibili separate. Quindi Tommaso si pone contro la dottrina platonica delle idee e contro quelle che nel corso della storia ne derivano. La prima toglie ogni valore al processo acquisitivo della conoscenza e fa del sapere un inesplicabile possesso umano. Un temperamento di essa è la concezione di Avicenna che pone di tutte le cose sensibili delle specie intelligibili, non persistenti per sé senza materia, ma preesistenti immaterialmente negli intelletti separati, fino all' intelletto agente, donde emanano le specie intelligibili nell'anima nostra e le forme sensibili nella materia. In questo modo, osserva Tommaso, non si dà ragione della sensibilità (mentre pur si cerca, a differenza dal puro platonismo, di attribuirgliene una), perché le specie intelligibili vengono direttamente infuse dalle forme separate, fuori d'ogni mediazione sensibile [1].

Una dottrina anch'essa ispirata direttamente a Platone è quella secondo cui l'anima intellettiva conosce le cose materiali nelle ragioni eterne, « che esistono nella mente divina e secondo le quali tutti gli esseri sono formati e l'anima li conosce »: è la concezione di Agostino. Ora che cosa si vuole intendere con questo apprendimento nelle ragioni eterne? Che Dio, e quindi il cosmo intellettuale che preesiste in lui, è il primo oggetto cognito, che condiziona la conoscenza di tutte le altre cose? Ovvero soltanto che in lui le conosciamo, non perché egli ci sia preventivamente noto, ma perché egli è semplicemente

[1] *S. Th.*, I, qu. 84, a. 2.

la causa della loro esistenza? Per Tommaso non v'è dubbio che Dio non possa essere il primo cognito; anzi la conoscenza di lui è l'ultima, in ordine psicologico, alla quale il pensiero pervenga attraverso la considerazione del creato. Quindi, che noi conosciamo tutto in Dio significa soltanto che conosciamo per effetto della partecipazione della sua luce; non altrimenti da quel che s'intende dicendo che vediamo le cose sensibili nel sole. Come, infatti, per vedere qualcosa sensibilmente non è necessario che si veda la sostanza del sole, così per vedere alcunché intelligibilmente non è necessario che si veda l'essenza di Dio [1].

Per Agostino la posizione è opposta: l'idea della divinità è primaria nell'ordine psicologico e logico; quindi la conoscenza nelle ragioni eterne la presuppone non soltanto in sé, ma anche in noi. E lo sviluppo posteriore dell'agostinismo ha confermato — con la prova ontologica di Anselmo e con la dottrina dell'illuminazione dei francescani — questa priorità dell'idea del divino.

Ma Tommaso, conforme al suo modo d'interpretare *reverenter* il pensiero di Agostino, sostiene che questo sia in fondo conforme al proprio, e cioè dia alla preesistenza delle cose nelle ragioni eterne un valore ontologico e non già psicologico. Quindi anche la teoria agostiniana dell'illuminazione viene trasfigurata o sfigurata: non è più un influsso che si comunica *ex novo* in ogni atto di conoscenza, o un *lumen superadditum* per effetto di una particolare grazia, bensì quella luce naturale che Dio ha originariamente infusa all'intelletto umano nel crearlo. L'operazione divina si limita a dare un impulso ini-

[1] *S. Th.*, I, qu. 12, art. 11, a. 3.

ziale alla sua creatura, senza che questa abbia bisogno volta per volta di nuova luce. Così la concezione di Agostino perde la sua fisonomia particolare, perché vien ridotta ad una mera generalità priva di ogni nota individuante [1].

Ma v'è qui un curioso esempio di eterogeneità dei fini, per cui mentre Tommaso si propone d'attrarre a sé il pensiero del vescovo d' Ippona, finisce poi con l'esserne attratto. Ponendo che la conoscenza intellettuale sia mediata dalla sensibilità, e che quindi le specie intelligibili non si diano al pensiero separate dalla materia, Tommaso dovrebbe, se fosse coerente a questa premessa aristotelica, negare l'esistenza di quelle specie fuori della realtà empirica, o, (nella nota terminologia della logica), di universali *ante rem*. Non tanto l' influsso mediato delle ragioni eterne, ma le stesse ragioni eterne preesistenti nel pensiero divino, egli dovrebbe negare; ma il suo teismo cristiano gli vieta di compiere un passo così grave. Quindi egli ammette, con gli arabi, insieme le tre posizioni dell'universale: *ante rem*, come forma esemplare, platonica, delle creature, preesistente nel pensiero divino; *in re*, come immanenza di quella forma, infusa nell'atto della creazione; *post rem*, come *intentio secunda* del soggetto, o come opera della riflessione soggettiva astraente le note comuni dal contenuto empirico offerto dalla sensazione. L'universale platonico trova così una propria sede

1 È perfettamente spiegabile che, messi sulla strada dallo stesso Tommaso, molti neotomisti moderni si siano sforzati di riavvicinare le due filosofie e, in particolar modo, le due gnoseologie. Oltre quel che si è detto in proposito nei §§ relativi ad Agostino ed a Bonaventura, giova tener presente che la divergenza consiste, anche più che nelle dottrine dei due dottori, nei rispettivi indirizzi mentali: intuitivo, quello di Agostino; discorsivo e astrattivo (in virtù della funzione dell'intelletto agente) quello di Tommaso.

eminente nel sistema di Tommaso, come già in quello di Alberto: il mondo ideale viene tutto anticipato nel pensiero divino e forma la causa esemplare del mondo reale; l'universo si sdoppia platonicamente in un modello e una copia. L'aristotelismo di Tommaso riceve di qui un colpo irreparabile; invano egli contesterà a Platone l'esistenza delle idee in sé: in quanto egli le pone in Dio le riconosce in sé, perché il loro essere in Dio non ha nessun significato locale e coincide con l'essenza stessa di Dio, come aveva riconosciuto Alberto sulle tracce di Agostino [1].

L'aristotelismo, esulando dalla metafisica, resta circoscritto nel dominio della conoscenza, dove l'apprendimento delle specie intelligibili non avviene per un atto intuitivo e immediato, ma implica una necessaria mediazione sensibile. *Sensus invenitur quodammodo medium inter intellectum et res,* dice Tommaso [2]: in effetti il senso è in rapporto con gli oggetti esterni, come sono dati nella loro individuazione materiale, e ne riceve l' impressione sotto forma di specie sensibile. Non la cosa qual' è in sé, ma l' immagine della cosa (la specie) è ciò che vien ricevuto dalla sensibilità, conforme alla massima che *quidquid recipitur, recipitur per modum recipientis.* L'oggetto, in questo modo già idealizzato, forma poi a sua volta la materia di una ulteriore elaborazione intellettuale, con la quale viene astratta la specie intelligibile, e quindi vien compresa l'essenza delle cose. Alla domanda se la verità risiede nel senso,

---

[1] Alb., *S. th.*, p. I, tr. 13, qu. 55, m. 2, a. 1. *Sic enim praehabet et simpliciter habet species et rationes omnium creatorum, quae, sicut Augustinus dicit, sunt idem quod ipsa mens divina. Non enim cognoscit Deus nisi in se ipso, et uno et eodem, et non sicut intellectus creatus, qui medium cognitionis suae, sive speciem, accepit a cognoscibili.*

[2] *Qu. disp. de verit.*, qu. 1, 1, a. 11.

Tommaso risponde che essa è nel senso, ma non come conosciuta da esso, perché il senso, pur sapendo di sentire, non sa la natura propria, né quella del suo atto, né la proporzione tra questo e la cosa, quindi neppur la verità sua. La verità è appresa soltanto dall' intelletto. Essa vien fatta consistere in un'*adaequatio rei et intellectus,* con l'aggiunta però che questa conformità è giudicata dall' intelletto e pertanto la verità non risiede in un terzo termine, ma nell' intelletto stesso.

È questo uno dei problemi più ardui del tomismo, dove la difficoltà consiste nella stessa incertezza del pensiero di Tommaso tra la posizione dommatica e quella critica: secondo il puro dommatismo, la verità è l'essere stesso; la conoscenza la presuppone, in quanto non fa che riprodurre fedelmente l'oggetto. E Tommaso fa sua questa posizione oggettivistica, affermando che l' intelletto speculativo *mensuratur a rebus.* Ma intanto, egli è anche consapevole che la verità si rivela soltanto nel giudizio, e che, come tale, essa aggiunge qualcosa alla pura nozione dell'essere, e cioè una conformità, un'adeguazione, che non può risiedere nell'essere per sé preso; e, da questo punto di vista, egli conclude che « poichè la verità e la falsità esistono nel giudizio dell'anima, l'anima in quanto giudica delle cose *non patitur a rebus, sed quodammodo agit* » [1].

Le due posizioni hanno ciascuna il suo antecedente ben fondato nel pensiero di Tommaso. Posto, come egli pone, che la *res* è esterna al soggetto conoscente, il pensiero è costretto a modellarsi su di essa: e se anche il contatto del pensiero e della cosa non è immediato, ma mediato dalla specie

---

[1] *Qu. disp. de verit.,* qu. 1, a. 2; a. 10.

sensibile, ciò non migliora la situazione, perchè quella specie è un dato, spirituale sì, ma oggettivato non meno della cosa in sé stessa. Vi sono insomma nelle cose e nelle immagini loro precostituite le condizioni dell' intelligibilità, prima e fuori di ogni atto del pensiero che le intende.

Ma Tommaso non si contenta di accogliere passivamente dalla tradizione scolastica l' idea della specie, nel senso di un' immagine o di un reduplicato mentale degli oggetti esterni. Egli intende che, in tale interpretazione, la scienza umana sarebbe scienza delle specie e non delle cose, mentre è e vuol essere scienza delle cose. Inoltre, posta la specie come immagine, cioè come oggetto del pensiero (*ut intellecta*), non si spiegherebbe la funzione stessa dell' intendere: l'oggetto, anche idealizzato, resta sempre un oggetto e non offre un passaggio alla soggettività. Dalla coscienza profonda di queste difficoltà, Tommaso è condotto ad interpretare la specie, non più come una mera immagine conosciuta, ma come il mezzo o lo strumeno mentale con cui l' intelletto conosce. Quindi, non la specie dell'oggetto è presente al pensiero, ma l' oggetto stesso per mezzo della specie; così l'esigenza che il sapere concerna le cose e non le immagini viene appagata [1]. V' è qui un luminoso presentimento di quella inversione di valori che culminerà col concetto kantiano della categoria. Noi vedremo, nella critica tomistica dell'averroismo, quanto sia proceduto innanzi Tommaso per questa via, dove l'oggettivismo della dottrina medievale della conoscenza comincia realmente

---

[1] *De unit. intellectus*, p. II, 7; *In lib. De Anima*, III, *lect.* 8: *non enim se habent ad intellectum sicut quod intelligitur, sed sicut quo intelligit. Sunt autem scientiae de rebus, non de speciebus.*

a capovolgersi e la specie si trasforma da principio passivo, impresso dalle cose sull'anima, in principio attivo d'intelligibilità.

La spiegazione del funzionamento dell' intelligenza è attinta da Tommaso ai comentatori arabi. Egli afferma la necessità di porre un intelletto possibile secondo il quale l' uomo è intelligente e che forma il luogo ideale della specie, e un intelletto agente che lo rende intelligente in atto, astraendo la specie dalla materia e dalle condizioni materiali individuanti [1]. Ma egli contesta le tesi averroistiche che l' intelletto sia una sostanza separata e che sia unico per tutti gli uomini. La prima tesi si deduce dall'emanatismo neoplatonico, che fa della conoscenza una luce piovente dall'alto, e, per mancanza d'ogni principio di riflessione o di rifrazione, non spiega la soggettività dell'atto dell' intendere. Questa è per l'appunto la profonda critica di Tommaso: se le specie intelligibili sono trascendenti e si copulano con l' individuo solo per mezzo di fantasmi che sono in lui, è manifesto che qualcosa venga intesa, ma ciò non è bastante, perché *hic homo intelligat*. E similmente per mezzo della specie sensibile qualcosa si sente, ma non già qualcuno sente: onde la parete colorata, la cui specie sensibile in atto è nella vista, si vede ma non vede; vede invece l'animale nel quale è la potenza visiva.

Nella teoria di Averroè l'uomo non intenderebbe più, ma i suoi fantasmi sarebbero intesi dall' intelletto possibile [2]: senza una soggettività come principio di riferimento e d' irradiazione dei concetti, l' atto del sapere resta inesplicabile; noi non ci

---

[1] *Qu. disp. de Anima*, a. 4 sgg.
[2] *De unit. intellectus*, I, 6.

troviamo di fronte che un mero saputo, la cui presenza sfugge alla nostra comprensione.

Un' attenuazione, anch' essa però insufficiente, dell'oggettivismo averroistico, è quella che fa capo alla dottrina platonica dell' intelletto, considerato come motore del corpo al quale si unisce: così, in quanto del corpo e dell' intelletto si fa uno, come del movente e del mosso, l' intelletto è parte del singolo individuo, a cui riferisce l' operazione sua. La critica di Tommaso, anche qui, è che se l' intendere fosse un'azione che trapassa in altro e non resta nel soggetto, come il muovere, non si potrebbe neppure in questo caso dire che Socrate intende, sol perché l' intelletto si unisce a lui come motore, ma soltanto che l' intelletto intende e che Socrate è inteso.

Un altro motivo platonico dell'averroismo si mostra nella tesi dell'unità dell' intelletto: posta la separazione di questo dall' individuo, ogni sua particolarizzazione è resa superflua: ma così non si realizza che la mera unità di ciò che è inteso, la quale sarebbe sufficiente soltanto se l'oggettività delle specie potesse render conto del conoscere del soggetto, mentre s'è testé palesato il contrario. Ma per Tommaso la specie non è ciò ch' è inteso, bensì il principio stesso con cui l' intelletto intende; e questa sua soggettività è causa di specificazione e di differenziamento dell'attività dell' intendere. È uno e identico, egli dice, ciò che s' intende da me e da te, ma diversamente s' intende da me e da te, cioè con altra specie intelligibile, ed altro è l' intendere mio, altro il tuo, altro il mio intelletto, altro il tuo [1].

In questa affermazione c' è però, insieme col pre-

[1] *De unit. intellectus*, II, 7.

gio, anche il limite del tomismo; la soggettività del conoscere è chiaramente espressa, ma nel medesimo tempo le vien preclusa ogni via all'oggettività. V' è una unità intelligibile delle cose che non si costituisce nell'atto del conoscere, ma è semplicemente presupposta, ed ha la sua ragione in una intelligenza superiore, che conoscendo crea: quella della divinità. Il soggetto non pone di suo che una mera differenza; l'oggetto una mera identità: e il lavoro del pensiero, così circoscritto, affiora alla superficie dei fenomeni e non crea che una fugace increspatura sul loro mare compatto. « O che l' intelletto sia uno solo, o che vi siano più intelletti, dice Tommaso, ciò che s' intende è uno. Questo infatti non è nell' intelletto secondo sé, ma secondo la propria similitudine: non la pietra è nell'anima ma la specie della pietra. » « E tuttavia, egli soggiunge, è la pietra ciò che viene inteso, non la specie della pietra »: ma la ragione per cui l' intelletto, che non esce da sé e non è in contatto che coi suoi prodotti (con le specie), conosca nondimeno le cose quali sono in sé, trascende la potenza intellettiva umana, ed è nella comune origine del pensiero e delle cose da Dio. Questo trascendente intuizionismo neoplatonico avicennista, che penetra nel segreto dell'operazione divina con un' intelligenza che pur non si riconosce da tanto, è ciò che allontana ancora le conseguenze fenomenistiche implicite nelle premesse di Tommaso.

Tutti i concetti fondamentali di questa dottrina della conoscenza sono bilanciati tra i due opposti sistemi del soggettivismo e dell'oggettivismo. Il concetto che il cognito è nel conoscere *per modum cognoscentis* è un'affermazione della soggettività del sapere, limitata però e condizionata da un'oggettività estranea che attenua il valore umano della con-

quista della scienza, ridotta in ultima istanza a una ricettività inesplicabile. L'altro concetto che ne deriva: « che l'anima è data all'uomo in luogo di tutte le forme, sì che l'uomo è in qualche modo tutto l' ente », subisce anch'esso una simile attenuazione, perché mentre fa l'anima coestesa all'universo, la raccorcia poi in un compendio d' immagini dell'universo, e, della sua impossibilità di uscir fuori di sé medesima, fa una prerogativa e insieme quasi una condanna. L'oscillazione tra le due opposte vie è infine rappresentata dal concetto della specie, che ora si atteggia secondo le esigenze della vita spirituale, formando un principio attivo d' intelligibilità: ed è specie impressa, in quanto è proprietà immanente dello spirito; specie espressa, quale diviene nell'atto della conoscenza, conforme alla luminosa suggestione (data dalla cristologia) del Logo intuito e del Logo profferto; — ora invece si modella sull'oggettività naturale e diviene copia e riflesso delle cose.

La conciliazione di questi due punti di vista, la cui divergenza è in un certo modo sentita anche da Tommaso, è offerta non più dall'aristotelismo, ma dal neo-platonismo di Avicenna, cioè dalla concezione d'un universale — idea o specie — trascendente, che informa di sé l'intelletto umano e le cose, ed è principio della conoscenza e della realtà in sé [1]. E all' universale neoplatonico Tommaso fa importanti concessioni, appropriando ad esso una forma di conoscenza, non più condizionata dalla sensibilità, ma direttamente intuitiva.

Egli sottrae, è vero, all'uomo questa particolare comprensione, che, secondo lui, è propria delle so

---

[1] È l'*intellectus omnino separatus* di ALBERTO. *Metaph.*, XI, tr. 1, c. 9.

stanze separate o angeliche. Ma ciò non migliora la posizione speculativa del problema, perché quell'universale è, se pure in maniera inesplicabile, con eguale necessità postulato nel suo sistema, di cui forma la sintesi finale. Invece non vi si palesa che un' incompletezza della concezione tomista, la quale non può essere integrata se non col principio della gnoseologia agostiniana adottata dai Minori: che, benché l'uomo sia, con le sue forze intellettuali, incapace di intuire le sostanze separate e angeliche, egli può tuttavia toccarle, rivestendo l' intelletto angelico, cioè non fermandosi nella propria soggettività, ma attraversandola per ascendere verso le tappe più elevate dell' *itinerarium mentis in Deum*.

3. Dio e la creazione. — La dottrina filosofica si orienta così verso la teologia. V' è nella divinità la ragione dell'unità suprema del pensiero e del reale.

L' idea di Dio vuole essere fondata da Tommaso, come s' è detto, con prove diverse da quelle dell'agostinismo: Dio non è il primo cognito, nell'ordine psicologico, la cui conoscenza presupponga tutte le altre; ma se, nell'ordine ontologico, egli precede le sue creature, come la causa gli effetti, psicologicamente, invece, l' idea sua è nella mente umana posteriore alla considerazione del creato, da cui si costituisce in virtù d' indirette argomentazioni. Queste procedono: 1) dall' idea del moto e della potenza. Tutto ciò che si muove è mosso da qualche cosa, ed è in potenza verso di essa che, a sua volta, è in atto. Ma è impossibile che la stessa cosa sia, sotto lo stesso rapporto, in atto e in potenza, motrice e mossa, cioè che si muova da sé; è dunque necessario, per spiegare il fatto sperimentale del movimento, risalire a un primo motore immobile. 2) Dalla

ragione della causalità efficiente. Noi constatiamo nelle cose sensibili un ordine causale; ma nessun essere è causa efficiente di sé medesimo. Infatti, poiché la causa è necessariamente anteriore all'effetto, una cosa, per poter essere causa di sé, dovrebb'essere anteriore a sé; ciò ch'è impossibile. D'altra parte, è anche impossibile risalire all'infinito nell'ordine delle cause efficienti; dunque è necessario porre una causa prima. 3) Dal concetto del possibile e del necessario. Vi sono cose che nascono e muoiono e che, per conseguenza, possono essere e non essere. Ma è impossibile che queste cose esistano esse sole nel mondo, perché si darebbe un momento in cui niente esisterebbe; ma allora nulla potrebbe più venire all'essere, perché dal nulla non si crea nulla. Bisogna dunque riconoscere l'esistenza di qualche cosa necessaria. 4) Dalla graduazione esistente nelle cose create. Noi constatiamo infatti che nelle cose vi è il più e il meno buono, il più e il meno vero, ecc. Ma il più e il meno si dicono delle cose, a seconda che si avvicinano o si allontanano dal grado supremo della perfezione. L'esistenza di questo grado è dunque implicita in quella graduazione. 5) Dalla provvidenza. È impossibile che una pluralità di cose contrarie e disparate si accordi e si concili in uno stesso ordine, se non esiste un essere che le governa e le fa cospirare verso un fine determinato. Esiste dunque un essere dalla cui provvidenza il mondo è governato [1].

Queste prove vogliono avere un carattere *a posteriori,* in contrasto con le prove *a priori* dell'agostinismo. Ma, come spesso suole accadere a Tommaso, la sua critica dell' intuizionismo agostiniano eccede la portata reale del suo distacco da quella

---

[1] *S. Th.*, I, qu. 2, art. 3.

filosofia. Attraverso le prove elencate circola, infatti, dove più dove meno latente (e in forma palese nella 4ª), la prova ontologica di Anselmo. E anche opponendosi al platonismo, che pone idee trascendenti innate allo spirito, egli è costretto a riconoscere che v' è in esse qualcosa di assolutamente vero « e cioè che v' è un Primo, che per sua essenza è ente e buono, ed è quel che diciamo Dio » [1].

La dottrina tomista degli attributi divini si riallaccia alle enunciate dimostrazioni, e principalmente alla prima di esse, desunta dall' idea del motore immobile. Dio è atto puro, scevro di potenza, eterno, immateriale, semplice, indefinibile (perché non comporta né genere né differenza), perfetto. Accanto a questi attributi, altri son desunti dall'analogia delle cose create. Poiché Dio conferisce a tutti gli esseri un certo grado di perfezione, noi possiamo scoprire in essi le somiglianze e le dissomiglianze con lui, e così determinarne indirettamente l' idea. Per questa via, possiamo argomentare la sua bontà e la sua infinità, la perfezione della sua conoscenza e del suo volere, l'eternità immobile della sua esistenza, che abbraccia in un presente estratemporale tutti i tempi. Rimuovendo le imperfezioni delle creature, riconducendo all'assoluto tutto ciò che in esse è contingente, noi ritroviamo Dio [2].

In via principale, la differenza tra Dio e gli esseri creati consiste in ciò, che in Dio l'essenza e l'esistenza coincidono; negli esseri creati invece si distinguono, nessuno avendo in sé, nella propria

---

[1] *S. Th.*, I, qu. 6, art. 4.

[2] Anche nella deduzione degli attributi si può riconoscere una dissimulata influenza dell'argomento ontologico: essa infatti si riallaccia, in ultima istanza, al principio: « che nessuna delle perfezioni dell'essere può mancare a colui che è lo stesso essere sussistente ».

natura, la ragione della propria esistenza, che è mu tuata da altri [1].

Il passaggio dell' Idea di Dio in sé a quella del Dio creatore mostra anche più chiaramente come l' aristotelismo di Tommaso si disponga in un secondo piano, subordinato al fondamentale platonismo dell' intuizione cristiana. Già Alberto, pur facendo omaggio ad Aristotele col dire che Dio abbia impresso la sua similitudine nelle creature come forma inerente e non come modello trascendente, aveva tuttavia riconosciuto la presenza del sistema platonico delle idee nella mente divina, dando ad esso il valore di modello ed esemplare della creazione. E con Agostino, e generalmente coi neoplatonici, Alberto aveva spiegato quella presenza non come spazialità (le idee *in* Dio), né come possesso le (idee *di* Dio), bensì come identità con la mente divina. Dio è le sue idee, ed egli non conosce le cose che in sé stesso, immediatamente, come sé stesso, non già come l' intelletto creato che ha bisogno di ricevere dal conoscibile la specie intellettuale [2].

---

[1] Il Rougier (*La scholastique et le thomisme*, 1925) vede nella distinzione dell'esistenza e dell'essenza il tratto specifico del tomismo e il segno della sua deviazione dai concetti della filosofia aristotelica. Aristotele infatti pone una distinzione soltanto logica tra l'essenza di una cosa, che risponde alla quistione *quid sit*, e l'esistenza, che risponde alla quistione *an sit*. Tommaso trasforma la distinzione da logica in ontologica, perché, dal fatto che l'essenza di una cosa non implica logicamente l'esistenza di essa, conclude che questa cosa non esiste in virtù della sua essenza, ma *ab alio* (p. 127). Ora, che la detta distinzione possa costituire un criterio di differenziamento della dottrina di Tommaso da quella di Duns Scoto, è innegabile; ma sembra per altro sproporzionato il valore che il Rougier vi attribuisce, fino al punto di farne il punto cruciale del tomismo. Che essa non abbia la virtù d'individuare, in confronto di ogni altra, la filosofia di Tommaso, ci è dimostrato dal fatto che si ritrova anche in altre filosofie diverse *toto caelo* dal tomismo, p. es. in quella di Spinoza.

[2] ALBERTI, *Sum. theol.*, p. I, tr. 13, qu. 55, m. 2, a. 1.

In questa assunzione neoplatonica, c'è la ragione più profonda del passaggio dal concetto greco dell' idea a quello cristiano della creazione: il mondo ideale divino non è chiuso in sé in una indifferenza meramente intellettualistica, ma è attività divina: il conoscere di Dio non differisce dal fare, ma è esso stesso un fare; e le cose create non sono, nella loro ragione causale, diverse dalla scienza che Dio ha di esse, ma sono quella stessa scienza, che a sua volta s' identifica con l'essere divino. Essere, sapere, creare si pongono così in una mutua implicazione e formano il processo di una medesima teofania.

Questo carattere attivistico della scienza divina, che coincide da una parte con l'essenza di Dio, dall'altra con le ragioni immanenti della creazione, è anche più accentuato da Tommaso. Che il sapere e l'essere di Dio siano tutt'uno, si deduce in ultima istanza dalla massima che il cognito è nel conoscente nella forma del conoscente; quindi le idee primordiali delle cose sono in Dio come l'essenza stessa divina. È il modo d'essere per eccellenza delle idee e del creato che viene anticipato in esse; assai più vero e reale che non il mero essere in sé delle idee (platonismo) o il mero esser presente delle idee nelle creature (aristotelismo): l' intuizione neoplatonica del loro essere in Dio come l'essere stesso di Dio conferisce al sistema ideale una soggettività superiore, che è ragione della sua attività e del suo spiegamento. Il sapere si pone quindi come attività creante. La differenza precipua tra la scienza divina e quella umana è che la prima è causa delle cose, mentre la seconda è causata dalle cose [1]. E, come ulteriore conseguenza, il sapere di Dio, come anticipato alla

[1] Thom., *Qu. Disp. de verit.*, II, a. 14.

realtà creata, non è tanto un prevedere, quanto un provvedere.

Ci si spiega qui il vero significato del platonismo di Tommaso, che, come abbiamo detto, forma una istanza superiore al suo aristotelismo. Non si tratta già di una mera reminiscenza della teoria platonica delle idee, ma del più alto sforzo per tradurre quella teoria, attraverso la sua rielaborazione neoplatonica. nella forma di una soggettività superiore e fattiva. Nulla è più remoto dal pensiero di Tommaso del riconoscere, con Platone, un' idea trascendente, in corrispondenza di singoli oggetti: l' idea dell'uomo come modello dell'uomo, ed altre simili; esiste invece l' idea solo là dov'esiste l' intenzionalità mentale dell'agente; quindi non esistono idee che nel pensiero divino [1], almeno nel significato platonico di idee esemplari e modelli della realtà.

E l' importanza di questo soggettivismo originalmente cristiano si rivela nelle sue conseguenze immediate. Esiste una pluralità d' idee? Platone s'era trovato impigliato malamente, nel *Parmenide*, di fronte a questa difficoltà; i neoplatonici avevano cercato di risolverla, facendo procedere dalla divinità un unico prodotto ideale — l'essere per alcuni, una prima intelligenza per altri — donde poi, successivamente, si svolgeva una serie digradante di altri prodotti, progressivamente affetti da molteplicità e quindi da corruzione. Per Tommaso invece, che riassume qui tutto il pensiero cristiano, la molteplicità procede immediatamente da Dio, non come defezione della sua potenza, anzi come affermazione piena di essa, perché è nello spirito del soggetto intelligente il moltiplicarsi. La diversità delle creature, dice pro-

[1] *Qu. disp. de verit.*, qu. 3, a. 1.

fondamente l'Aquinate, non è una decrescenza naturale imposta al Creatore, ma è una molteplicità che vien rappresentata nel suo stesso pensiero, come una saggia distribuzione e graduazione degli esseri, nessuno dei quali potrebbe esprimere da solo la potenza del Creatore, mentre tutti insieme, nel loro complesso armonico, ne danno una rappresentazione adeguata: « Cosicché bisogna dire che da un solo principio è proceduta la molteplicità e la diversità delle creature, non per una necessità materiale, né per una limitazione della potenza, né per bontà, né per un obbligo di bontà, ma per ordinamento di sapienza, affinché nella diversità delle creature riposasse la perfezione dell'universo » [1]. Qui ci si mostra ancora una volta la superiorità del pensiero cristiano di fronte al neoplatonismo da cui si origina.

Altre quistioni particolari inerenti alla creazione ricevono nel tomismo, conforme all'esposta differenza, soluzioni ben diverse da quelle della filosofia neoplatonica. Così alla dottrina di Averroè, che Dio conosca solo le ragioni universali e comuni delle cose e non le particolarità di queste, Tommaso risponde che una tale conoscenza sarebbe imperfettissima. Dio invece conosce gli esseri non solo nei loro generi ma anche nelle loro differenze; e insieme, la sua attività creatrice non si limita alla mera forma delle creature, ma si estende anche alla materia ond' esse constano, nella sua particolare individuazione. Similmente, la provvidenza divina concerne unitamente le specie degli esseri e i singoli esemplari; e le corruzioni e deficienze che sembrano essere avverse a questi ultimi, rientrano anch'esse nel piano provvidenziale, in quanto le deficienze

[1] *Qu. disp. depot.*, qu. 3, a. 16.

dell'uno si risolvono in maggior bene dell'altro o dell'ordine generale dell'universo.

V'è un punto, tuttavia, nella dottrina tomistica della creazione, in cui l'influenza dell'aristotelismo e dell'averroismo soverchia le ragioni della tradizionale concezione cristiana. Secondo quest'ultima, l'origine del mondo nel tempo è dimostrabile con ragioni valide e l'opposta veduta dell'eternità del mondo può essere ricondotta all'assurdo. Per Tommaso, invece, le ragioni in pro dell'una o dell'altra tesi non sono conclusive. L'eternità del mondo può essere dedotta dall'eternità di Dio e del movimento, che implica sempre l'esistenza di un mobile. A questo argomento si può ribattere che esso non prova altro se non che l'origine degli esseri non può aver luogo per via naturale; la possibilità di una creazione resta perciò aperta. Ma, se l'eternità del mondo non è dimostrabile, neppur la tesi opposta, dell'inizio temporale, può essere dimostrata. Si crede (dagli agostiniani, p. es. da Bonaventura) che la creazione nel tempo possa dedursi dal principio che un'infinità di tempo non si sorpassa. E in effetti, una infinità di rivoluzioni celesti dovrebbe avere avuto luogo, nell'ipotesi dell'eternità del mondo, per giungere fino ad oggi: ciò che sembra assurdo. Ma Tommaso risponde che, se anche si accorda che una infinità attuale di esseri simultanei è impossibile, una infinità di successivi è invece possibile, perché ogni infinito, preso in forma successiva, è in realtà finito da una parte; e di qui il suo accrescimento non presenta alcuna difficoltà. Così nessuna delle due tesi riesce a scalzare definitivamente l'altra; e la verità della tesi ortodossa cela un mistero impenetrabile alla ragione, che bisogna accettare per fede [1].

---

[1] *Cont. Gent.*, II, 38; *S. theol.*, I, 46, 2.

Nel suo complesso, il concetto tomista della creazione consta di due momenti ben distinti. Il mondo, prima di essere fatto, è idealmente precostituito nelle ragioni eterne, cioè nelle idee di Dio, che coincidono con la sua essenza. In questo primo momento, dunque, esso non si distingue da Dio e non ha una individuazione propria. Una realtà in qualche modo autonoma esso acquista solo con l'atto della creazione, che lo distacca, per così dire, dalla sua fonte. Questo atto non procede necessariamente dalla natura divina, ma pende dal libero consiglio della volontà suprema, e crea pertanto tra Dio e il mondo una incolmabile distanza, che vieta al pensiero ogni sconfinamento panteistico. Una volta posto in essere il mondo, nel proprio ordine di realtà, la tendenza generale del tomismo è di attribuirgli un certo grado di autonomia, cioè di conferire un'efficacia positiva alle cause seconde che si esplicano in esso. Dio, come causa prima, non si sostituisce agli agenti naturali, ma esercita il suo governo per mezzo di essi: *detrahere actiones proprias rebus est divinae bonitati derogare.* L'universo, come osserva uno storico del tomismo, non è una massa di corpi inerti, passivamente agitati da una forza che li traversa; ma è un complesso di esseri, ciascuno dei quali fruisce dell'essere e dell'efficacia che Dio gli ha dato. Questo è il centro dell'economia tomista: *omnium divinius est Dei cooperatorem fieri;* in fondo a ciascuna forma naturale si cela un desiderio d' imitare la fecondità creatrice e l'attualità pura di Dio [1].

Il passaggio del mondo da una sfera ideale e divina a una forma propria e distinta di esistenza

[1] Gilson, *Introduction au système de Saint Thomas d'Aquin,* 1927, pp. 173-178.

dà luogo al problema del principio d' individuazione. Finché esso è precostituito nelle idee divine, non ha altro sostegno fuori di Dio; ma, una volta proiettato in un ordine diverso di realtà, che cosa è che conferisce ai paradimmi ideali di cui è contesto un' individuazione propria, che converte la loro universalità in esseri concreti e particolari?

4. Il principio d'individuazione. — Un problema distinto dell' individuazione non sorge che dall' incrocio del platonismo e dell'aristotelismo, e, particolarmente, nell'àmbito della mentalità neoplatonica. Non esiste nel platonismo puro, perché questo pone l'esistenza per sé di forme separate e dà pertanto agli universali una esistenza propria, fuori di ogni individuazione; non dovrebbe, almeno, esistere nell'aristotelismo puro, perché questo non dà per reale che l' individuo, il sinolo, sintesi di materia e forma, e quindi considera il problema come risoluto prima che posto. Ma per quella contradizione, ch' è insita nella filosofia aristotelica, tra l' universale individuato (il sinolo) e l' universale platonico mai del tutto esorcizzato, il problema dell' individuazione appare per la prima volta negli scritti dello Stagirita, e di qui si trasferisce, come in sede più propria, nel neoplatonismo, che, movendo dall' universale platonico, vuole assicurargli le condizioni di vita del sinolo aristotelico, ed è portato così a suddividere in una serie gerarchica di gradi i momenti della sua esplicazione. Nella schietta filosofia aristotelica, l'universale è forma, cioè elemento di una sintesi, privo di esistenza reale fuori di essa: è necessario che esso sia integrato da una materia, perché realizzi le condizioni della propria sussistenza.

Il neoplatonismo, conscio di questo carattere sintetico della realtà, è costretto a dare un' individuazione materiale all'universale platonico: quindi con Plotino, e poi più esplicitamente con Avicebron, esso riconosce che tutte le sostanze, separate o non, sono composte di materia e forma, e gradua la stessa materia, dalla più corpulenta densità che forma il sostrato degli esseri corporei alla più tenue *hyliathis* che sottostà alle sostanze spirituali. Così l'ostacolo dell'aristotelismo pare sormontato: gli esseri spirituali separati, angeli o intelligenze, hanno in una propria materialità le condizioni individuanti della loro esistenza. Ma l'ostacolo è spostato soltanto: in fondo, tutta la gravità della quistione consiste nel vedere come sono individuati, non già gli angeli, ma le anime umane. Ultime tra le sostanze spirituali, queste hanno la loro individuazione in una materia spirituale anch'essa; ma intanto, le anime sono nei corpi, a lor volta risultanti di una materia e di una forma organica. Il rapporto dell'anima e del corpo non è allora quello di due individui in sé compiuti e distinti? non è necessario un terzo termine per perfezionarlo? Noi siamo impigliati tra le difficoltà del platonismo puro: l'aristotelismo è del tutto fuori ed ostile, con la sua dottrina dell'anima come forma del corpo organico.

Ma se si accetta questo principio cardinale della psicologia aristotelica, allora è necessario anche riconoscere che l'anima per sé presa non ha un' individuazione propria e la riceve solo nella sintesi col corpo organico: con le due conseguenze che ne derivano, che cessate le condizioni individuanti, con la morte del corpo, anche l'esistenza dell'anima particolare vien meno; e che, negata all' anima una propria materia spirituale, bisognerà estendere la

stessa negazione anche alle altre sostanze spirituali. Dove allora saranno riposte le condizioni di esistenza di queste ultime? Non più nell' individualità in un senso aristotelico (come sintesi di una materia con una forma), ma nel presupposto puramente platonico d' un'essenza esistente per virtù propria, come quella di Dio. Dall'aristotelismo noi siamo perciò ricondotti al platonismo: la filosofia neoplatonica non fa che avvolgerci in un circolo senza uscita.

Se la prima tesi, che movendo dalla diade aristotelica della materia e della forma va a finire nel dualismo platonico dell' anima e del corpo, può essere caratterizzata col nome di Avicebron; la seconda tesi, che movendo dalla risoluzione aristotelica del dualismo platonico, in virtù di un carattere puramente formale e non sostanziale dell'anima, va a finire nel sistema platonico trascendente delle idee. possiamo caratterizzarla col nome di Averroè [1]. Questi infatti fa della materia un principio d' individuazione, che moltiplica in atto l' intelligenza. come la diversità dei corpi diversifica la luce del sole. Ma come, se si tolgono i corpi illuminati, non resta che l'unica luce del sole, così dopo la morte dell'uomo, di tutte le intelligenze non resta che un' intelligenza unica, perpetua e incorruttibile. Ma qual è il modo di essere dell'unica intelligenza? non più quella del sinolo aristotelico, bensì quello dell' idea di Platone [2].

I pensatori latini ricevono il problema dell' individuazione in questo groviglio di concetti. Alberto.

---

[1] Con l'accorgimento però d'intendere per anima l'anima intellettiva, o semplicemente l'intelletto.

[2] Che del resto si ritrova anche in Aristotele e forma il residuo platonico del suo pensiero, non ancora risoluto nella sua nuova intuizione.

nella sua opera *De unitate intellectus contra Averroem,* dopo aver esposto tutti gli argomenti in favore della tesi monopsichista con molta imparzialità, ve ne contrappone un numero maggiore (36 contro 30) di opposti; ma intanto egli tien fermo al principio che l'individuazione implichi (nel senso che abbia per segno se non per causa vera e propria) la materia, che egli intende aristotelicamente e non già neoplatonicamente, come sostrato dei corpi e non anche delle sostanze separate. La sua pretesa è di porsi a un tempo contro Averroè ed Avicebron, rifiutando il monopsichismo dell'uno e la dottrina dell'unità di forma e materia dell'altro; ma contro il suo proposito, quando egli è di fronte al problema dell'individuazione dell'anima, è costretto ad accettare il concetto averroistico-aristotelico dell'anima come forma del corpo per assicurare saldezza al composto umano in vita, il concetto platonico dell'anima come sostanza (ma individuata, quindi avente, come voleva Avicebron, una propria materia, o almeno una *hyliathis* [1]) per assicurarle la permanenza dopo la morte del corpo. L'eclettismo di Alberto vela, ma non elimina il dissidio.

Con ben altra potenza mentale ha affrontato questo stesso problema Tommaso, e se pur non l'ha risoluto (perché era viziosamente concepito in un circolo) ha avuto il merito di portare la contraddizione più in alto, a una potenza spirituale dove si rivela già un principio di chiarezza. Egli distingue nettamente due categorie di sostanze, le une separate o spirituali, le altre corporee, ciascuna delle

---

[1] *Substantia communis,* capace di *sustinere formam*; in luogo di materia egli vorrebbe che si chiamasse *fundamentum*: *II Sent.,* d. 3, a. 4.

quali ha una particolare individuazione. Le sostanze corporee, nelle quali possono moltiplicarsi gl' individui di una stessa specie, hanno la propria individuazione nella materia: non già nella materia astrattamente per sé presa, che è un concetto generico incapace di porre in essere alcuna specificazione, ma nella materia considerata nelle sue particolari dimensioni spaziali, che forma l'*hic* di questo determinato corpo, e che egli chiama *signata*[1]. Qui siamo nell' àmbito della diade aristotelica di materia e forma; l'esistenza di una forma corporea per sé, non individuata, è esclusa (meno che nella preformazione di essa nel pensiero divino; nel qual caso per altro, non si tratta della forma corporea come tale, ma del suo esistere come identica all'essenza divina, perché l'essere in Dio e l'essere di Dio sono tutt'uno).

Ma per le sostanze spirituali separate vale tutt'altro principio: non essendo l'essenza delle cose semplici *recepta in materiam,* quivi non può esservi moltiplicazione degli individui di una stessa specie, ma quanti sono gl' individui tante sono le specie, come già aveva detto espressamente Avicenna[2]. Di qui il celebre principio tomista, che le nature angeliche formano specie a sé; il quale non ha altro significato se non questo: che nelle sostanze separate l' individuazione procede non dalla materia — di cui Tommaso afferma decisamente che esse sono scevre — ma dalla loro medesima essenza; e che pertanto non v' è una forma in esse che riconduca la loro individualità nell'àmbito di una specie sopraordinata, ma che sono esse stesse pura forma, quindi

---

1 *De ente et essentia,* I; *De unitate intellectus,* 9.
2 *Metaph.,* tract. 9, c. 4.

specie per sé esistenti. Riferito tale concetto all' anima — ultima delle sostanze separate — ciò vuol dire che non esiste una specie anima che s' individui in particolari materie animate per costituire le singole anime, ma che queste esistono individuate per essenza propria, e la loro pluralità non si classifica in un concetto generico, ma si numera soltanto. Ogni anima è una sostanza [1].

Questa dottrina fu accusata di averroismo: e con la dottrina di Averroè essa ha in comune l'assunto di voler salvare la sostanzialità delle nature spirituali dalle conseguenze dell' individuazione mediante la materia. Ma mentre Averroè trova la salvezza nel negare la persistenza dell' individuazione fuori della materia, quindi nel ricondurre la pluralità delle anime razionali, dopo la morte, all' unità originaria e permanente dell' intelletto, Tommaso trae una conseguenza del tutto opposta, riconoscendo come essenziale alle sostanze spirituali l' individualità dell'esistenza.

Ma non è l' inconciliabile che Tommaso pretende di conciliare, facendo in un tempo dell'anima una forma del corpo organico, quindi una sostanza individuata da una materia, e una realtà per sé, individuata dalla sua stessa essenza? Il suo sforzo, veramente grandioso, è di scoprire un'unità superiore delle due opposte concezioni, che fanno capo, rispettivamente, ad Aristotele e a Platone. E l'anima, così come gli appare, sul confine di due mondi, quello della materia a cui l'attira il corpo, quello degli spiriti a cui la chiama la sua stessa natura spirituale, sembra a lui il terreno più adatto per quel lavoro di sintesi.

---

[1] *De ente et essentia*, 3.

Alle conseguenze rovinose all'autonomia e alla sostanzialità dell'anima, che si traggono dal principio aristotelico dell'anima come forma del corpo organico, Tommaso cerca di sfuggire accentuando la preminenza della forma sulla materia, in modo da attenuare quanto è possibile la dipendenza di quella da questa. L'anima è, sì, forma del corpo, ma nondimeno l' intelletto, che è parte dell'anima, è separato dal corpo. Noi osserviamo infatti in alcune forme, che pur son connesse ad elementi corporei, delle virtù che non son contenute in nessun elemento, e che le forme traggono da tutt'altra fonte; e quanto più nobili ed elevate son queste, tanto più hanno *virtutes magis ac magis supergredientes materiam.* L'ultima e più perfetta delle forme, l' intelletto, ha pertanto una virtù *totaliter supergredientem materiam corporalem*; cosicché l' intelletto è separato, essendo una virtù spirituale e non corporea; ma intanto l'anima è atto del corpo [1].

In conformità delle esposte premesse, noi possiamo riassumere i princìpi informatori della cosmogonia tomista nei termini seguenti. L'attività creatrice divina pone in essere due categorie di sotanze, spirituali e corporee. Tra le une e le altre non v' è il comune fondamento d'una identica materia, come, sulle tracce del neoplatonismo, veniva generalmente riconosciuto dalla scolastica; ma le sostanze spirituali (angeli), essendo affatto scevre di materia, hanno nella loro stessa essenza le condizioni della propria esistenza; quelle corporali invece constano, esse soltanto, di materia e forma, ed hanno nella *materia signata* le condizioni della loro individualita, quindi dell'esistenza. L'anima umana, bilanciata tra

---

[1] *De unit. intell.*, I, 2.

i due mondi, è egualmente attratta verso l'uno e verso l'altro: come ultima delle sostanze spirituali, essa ha in sé la propria individuazione; come forma del corpo organico è individuata dalla materia di esso. Tommaso si sforza di crearsi un passaggio da una posizione all'altra, affermando che l'anima, come forma del corpo organico, ne eccede talmente la materialità, che si pone come un' individualità del tutto autonoma. Ma il passaggio è illusorio perché le due tesi sono inconciliabili. O l'anima è forma o è sostanza; o esige il corpo di cui è la perfezione, o è realtà in sé perfetta, fuori di ogni corporeità. Lo stesso Tommaso è continuamente nella morsa di questo dilemma: ed ora, platonizzando, vagheggia un'esistenza pura e autonoma dell'anima, scevra di ogni impedimento corporeo [1]; ora, cedendo alla suggestione aristotelica, concede « che l'anima umana separata dal corpo non abbia l' ultima perfezione della sua natura, non essendo che parte della natura umana ». Fortunatamente, dalle conseguenze irreligiose di questo immanentismo lo salva l'escatologia cristiana, con l' idea della risurrezione del corpo e del ricongiungimento finale di esso con l'anima, che ricostituisce lo stato perfetto del sinolo.

La spiegazione del mondo puramente naturale procede invece in modo assai semplice e univoco, conforme a un più puro aristotelismo non turbato da preoccupazioni confessionali. Le dottrine correnti in questo campo erano principalmente quelle dell'agostinismo, che poneva un concetto neoplatonizzante della materia, intesa non come una mera privazione, ma come un principio positivo di esistenza, in

---

1 *S. c. Gent.*, II, 74 « *...anima tanto magis disponitur ad recipiendum a substantiis quanto magis a corporalibus et sensibilibus removetur* ».

qualche modo compreso di attualità. E in questa materia venivano diffuse le ragioni seminali delle cose, cause di differenziamento e di sviluppo.

Tommaso respinge l'uno e l'altro concetto: egli riconduce la materia alla pura funzione negativa della dialettica di Aristotele, negando che essa abbia un'esistenza comunque distinta, fuori della forma, e affermando che in realtà non si dia se non la sintesi dell'una e dell'altra, per modo che la generazione procede non dalla forma, ma dal sinolo. Come aveva già detto Aristotele, l'uomo nasce dall'uomo, non dall' idea trascendente dell'umanità. In questo ordine d' idee è anche Averroè, la cui suggestione sul pensiero di Tommaso appare evidente.

D'altra parte, anche il concetto delle ragioni seminali viene a cadere, o almeno a trasformarsi, perché non avendo la materia e la forma un modo di azione distinto, una forma embrionale, nel significato agostiniano, non è più possibile. La generazione non è, per Tommaso, una lenta e continua evoluzione, ma una successione di momenti distinti e discontinui in ciascuno dei quali si manifesta una forma appropriata, nel suo pieno spiegamento. Come meglio vedremo in seguito, le forme non comportano diversi gradi intensivi di realizzazione. Ciò esclude, in un modo anche più completo che nell'agostinismo medievale, ogni suggestione evoluzionistica nel senso moderno. È questo il limite platonico della cosmologia medievale: un limite che del resto non era stato superato neppure da Aristotele. È necessario allora un integramento, egualmente platonico, di quella cosmologia: perché, non essendo le forme superiori latenti nelle inferiori, né potendo risultare da una trasformazione di queste ultime, è necessario che piovano in qualche modo dall'alto. E Tom-

maso è costretto a postulare nell'attività degli astri la ragione trascendente dei movimenti dei corpi sublunari. L'influenza del neoplatonismo arabo qui si fa sentire vivamente su di lui; ma all'influenza astrale egli sottrae, a differenza degli arabi, le sostanze spirituali, che hanno una dignità e un'origine superiore, in diretto rapporto con Dio [1].

5. L'uomo. — La psicologia è la parte più nuova e originale del tomismo: quella che ne fa una dottrina ben differenziata dagli altri sistemi della scolastica, ed intorno alla quale si accendono pertanto le dispute più vivaci.

Nelle contemporanee scuole agostiniane, noi osserviamo una tendenza a sparpagliare le forze e le facoltà dell'anima umana e a dissociarle da quelle del corpo; ciò che esige, poi, tutto un lavoro di riallacciamento e di sutura, per ricomporre in qualche modo l'unità dell'individuo animato. L'anima viene in primo luogo separata dal corpo come sostanza autonoma e sufficiente; e nell'anima, a sua volta, le diverse facoltà (razionali, sensibili, vegetative) vengono, platonicamente, sostantivate in entità distinte. Donde la necessità di creare numerosi princìpi intermedi tra l'anima e il corpo, per saldarli in un unico complesso; e di ricomporre poi l'unità della forma animata, dalla diversità radicale dei princìpi psichici. Còmpito quanto mai disperato e vano: perché, se ogni funzione ha la propria fonte separata, il nutrimento e l'accrescimento nell'anima vegetativa, la sensibilità nella sensitiva, il pensiero nella

---

1 Cfr. *De principiis naturae*, 1-3; *S. th.*, I, qu. 115, a. 1-a, 3; *C. gent.*, III, 84.

razionale, è assurdo il tentativo di trarre dalla triplicità l'unità, che non vi era in alcun modo contenuta.

Le dottrine in cui si compendiano questi vani sforzi possono essere riassunte in due categorie: l'una che riconosce espressamente l'eterogeneità irriducibile dei princìpi animati, e si accontenta di descrivere com'essi si accendano, per dirla con Dante, l'uno sull'altro. Preesiste nel seme, essa afferma, l'anima vegetale; poi, quella restando, la virtù del generante *inducit* l'anima sensitiva; infine il Creatore, nell'atto del nascimento, aggiunge l'anima razionale.

Un altro gruppo di dottrine, invece, che ha numerosi fautori, da Gregorio di Nissa a Duns Scoto, assume un punto di vista evolutivo, secondo il quale lo sviluppo dei princìpi animati viene assimilato a quello del corpo umano dal germe. Così, originariamente, l'anima è, in potenza, sensibile e razionale, ma non già in atto: e il processo generativo consiste nell'attualizzare gradatamente queste funzioni. Mentre il primo gruppo di dottrine distribuisce il miracolo nel tempo, facendo nascere le diverse anime, già compiute e perfette, in momenti diversi; il secondo invece pone un' *inchoatio formarum,* o, come oggi diremmo, un principio embriogenetico, per cui le diverse anime si svolgono l'una dall'altra, con l'attuarsi delle corrispondenti virtù potenzialmente presenti nel seme. Il miracolo, come in ogni evoluzionismo, è spostato alle origini. Contro l'una e l'altra dottrina, Tommaso enuncia una confutazione precisa, stringente. Ai fautori delle successive *inductiones,* egli dice che è impossibile che, di un solo essere, si diano più forme sostanziali, perché la funzione della forma non è quella di conferire

una semplice modalità all'essere, ma di dargli per l'appunto ciò che lo fa essere. Quindi tre forme significano tre diverse esistenze; o almeno, data la priorità della forma vegetativa, il sopraggiungere di quella sensitiva e di quella razionale, trovando un essere già costituito, non può conferirvi che una mera accidentalità; ciò che è contro l'assunto.

Contro i fautori della tesi embriogenetica, poi, Tommaso nega che vi sia qualunque *motus in genere substantiae* o *inchoatio formarum*. Una sostanza esiste o non esiste, ma non comporta, a differenza della materia, una determinazione quantitativa: *Nulla forma substantialis suscipit magis et minus*[1].

La dottrina propria di Tommaso, dell'unità della forma sostanziale, secondo cui l'anima razionale è il principio unico di tutte le funzioni psichiche, delle intellettive non più che delle sensibili e delle vegetative, ha il suo addentellato più lontano nella concezione aristotelica dell'anima come forma del corpo, ma il suo spunto più immediato nella filosofia di Alberto.

Questa, pur senza giungere alla tesi dell'unità della forma, perché è ancora legata al presupposto platonico dell'anima come sostanza, accentua il carattere unitario dell'anima, mostrando che tutte le attività sue risalgono a un principio unico: con questa sola differenza, che mentre le funzioni vegetative sono legate all'organo corporeo, le intellettive sono separate e autonome. V'è anzi uno scritto di Alberto, *De quindecim problematibus*[2], che però non sap-

---

[1] *De potentia*, qu. III, a. 9.

[2] Esso contiene una serie di risposte ad analoghi quesiti mossi ad Alberto da Egidio di Lessines, intorno ai quali, come vedremo, s'era accesa una vivace polemica nell'Università di Parigi.

piamo fino a qual punto sia, a sua volta, influenzato da Tommaso, in cui la dottrina tomista dell' unità della forma è molto più chiaramente formulata. Tutte le membra, vi si dice, vivono in virtù dell'anima razionale; ogni cosa che in atto è parte dell'uomo, è determinata al fine dell'essere razionale: donde la carne vegetativa vegeta per nutrire l'uomo a quel fine; e il senso sente anch'esso in servigio della razionalità; altrimenti la ragione non sarebbe l'essere medesimo dell' individuo intelligente [1].

Per Tommaso, il principio dell'unità della forma umana ha la sua ragione metafisica nel concetto: che nulla è semplicemente uno, se non in virtù di una forma unica, dalla quale la cosa trae il proprio essere. Da una identica fonte, infatti, la stessa cosa trae l'essere e l'esser una [2]. Nell'uomo, poi, forti ragioni psicologiche confermano quelle metafisiche: l'uomo infatti riconduce consapevolmente a un solo principio tutte le proprie attività; e, anche da un punto di vista esteriore, si osserva che una singola operazione dell'anima, quando è intensa, impedisce le altre, il che non potrebbe darsi se la fonte delle azioni non fosse unica.

Ma qual' è l'unica forma umana? La forma vegetativa, la sensibile o la razionale? Qui Tommaso si giova della dottrina neoplatonica, tanto ampiamente illustrata da Avicebron: non le forme più basse includono e spiegano le più alte, ma viceversa. Le forme maggiormente perfette hanno inoltre più numerose e diverse operazioni delle meno perfette. Così, negli animali bruti, che hanno una forma animata più perfetta delle piante, l'anima sensitiva presiede non soltanto alle funzioni proprie della sensibilità,

---

[1] *De quindecim probl.*, VII. [2] *S. th.*, I, qu. 76, a. 3.

bensì ancora a quelle della vegetazione; e il suo grado maggiore di perfezione si rivela appunto in questa capacità di assumere un compito più vario. E nell'uomo, l'anima razionale, che costituisce la forma più alta, è il principio anche della vita sensibile e organica[1].

Qui siamo al punto culminante del tomismo. Nella razionalità è l'essenza totale dell'uomo, il centro unico a cui convergono e da cui si distribuiscono tutte le funzioni della vita, fisica e mentale, il comune principio della naturalità e della spiritualità. Ancora una volta, come nella critica dell'averroismo, come nella trasvalutazione soggettiva della specie intellettuale nella dottrina della conoscenza, la filosofia di Tommaso ci presenta una suggestiva istanza immanentistica, che contrasta coi convincimenti ideali della sua epoca. Gli avversari del tomismo non andranno errati nel tacciare di eresia questa dottrina. E il suo autore durerà molta fatica a conciliarla con quella dell'immortalità dell'anima, nel significato tradizionale, immaginando, molto materialisticamente, l'intrinsecazione dell'anima e del corpo che ne risulta, a guisa di una *commensuratio* dell'una all'altro, in modo che l'anima riceve così fortemente l'impressione del corpo da cui è individualizzata, che la custodisce anche quando si scinde il legame terreno.

La dottrina dell'unità della forma implica numerose conseguenze di grande momento per la psicologia. E, in primo luogo, come si spiega, geneticamente, il progresso dall'anima vegetativa a quella sensibile e a quella razionale dell'uomo? Evidentemente non può trattarsi di un accrescimento, che

[1] *S. th.*, I, qu. 76, a. 3.

lasci inalterate le forme inferiori nell' atto in cui sopraggiungono le superiori; ma dev'esservi un duplice processo, di creazione e di distruzione insieme, per cui una forma si annulla e un'altra ne appare. Così, nel crearsi della forma sensibile, si distrugge quella vegetativa; e, tolta quella, s' induce (non per una virtù immanente al germe, ma per opera diretta del creatore) l'anima razionale, che presiede ugualmente alle funzioni intellettuali, sensibili e vegetative.

La questione delle essenze intermedie tra l'anima e il corpo, che tanta importanza aveva nella scolastica platonizzante, viene risoluta in senso negativo, dal presupposto dell'anima come forma organica del corpo. E invece acquista nuovo rilievo un' altra: se l'anima s' identifichi o no con le sue potenze. Mentre i fautori della pluralità delle anime sono per la tesi dell' identità, circoscritta naturalmente nella sfera di ciascuna d'esse, Tommaso invece, che attribuisce all'unica anima una pluralità di funzioni, è costretto ad ammettere che essa non sia il principio immediato delle sue operazioni, e che operi mediante princìpi secondari, o potenze, che formano le sue proprietà. E queste potenze a loro volta si distinguono in conformità dei rispettivi oggetti. Un più basso ordine concerne le funzioni della vita organica (generazione, nutrizione, accrescimento); un ordine intermedio la vita sensibile (che procede dalla più semplice sensazione alle più complesse forme dell'estimazione e della memoria); un più alto ordine, la vita intellettuale, in cui si compie il processo d' idealizzazione della vita umana. Questa successione empirica è però inversa a quella dell'esplicazione reale, teologica, delle potenze: ciò ch' è più vicino alla perfezione è causa del più

remoto; così il senso si produce *propter intellectum*, non viceversa [1].

La potenza intellettiva si distingue a sua volta, senza però frazionarsi in due distinte potenze, in speculativa e pratica. L' intelletto pratico presiede alla formazione dei giudizi pratici, che illuminano la scelta della volontà, proponendole un bene da realizzare. Sotto questo aspetto, l'etica di Tommaso è intellettualistica e deterministica; il principio del movimento volitivo procede dal pensiero, che anticipa, coi suoi valori, l'azione pratica. Ma la volontà, nel suo esercizio, si riscatta, in qualche modo, da questa supremazia intellettuale: il fatto stesso della sua adesione al giudizio pratico è, in realtà, condizionato dalla sua autodeterminazione di volerlo seguire, o, come Tommaso si esprime, dalla *voluntas volentis consiliari*. Quindi la volontà, nell'atto del decidersi, si distingue dall' intelletto pratico e forma una potenza autonoma, che ha in sé la propria misura. Necessità di determinazione razionale *a parte obiecti*; spontaneità di movimento *a parte subiecti*; ecco il principio informatore dell'etica tomista. Ma è da notare tuttavia che i due momenti hanno solo nell'astratta comparazione lo stesso valore; in atto, data la preponderante tendenza intellettualistica di Tommaso e la subordinazione del volere implicita nel carattere determinante dei giudizi pratici, l' autonomia dell' azione riceve ancora un troppo scarso riconoscimento, e la soggettività dell'agente, che pure è luminosamente intravvista, è ricacciata nell'ombra [2].

---

[1] *S. th.*, I, qu. 78, a. 13.

[2] Un cenno della dottrina politica di Tommaso sarà dato alla fine del capitolo seguente.

6. Tommaso e il tomismo. — Se ora noi vogliamo dare uno sguardo complessivo a questa filosofia e cercare nel tempo stesso di renderci ragione del suo successo storico, siamo spinti involontariamente verso un doppio ordine di considerazioni affatto divergenti. Il valore intrinseco di essa è quasi del tutto estraneo alle cause del suo successo. Tommaso non riassume, come si è detto, in una vasta sintesi il pensiero filosofico del cristianesimo. Questo è presente in lui come negli altri scolastici, che nella varietà dei rispettivi atteggiamenti svolgono la ricchezza contenuta nell'unità dell'esperienza cristiana. Il detto che Dio non si esprime compiutamente nelle singole creature, ma nel loro complesso, vale anche per il pensiero che pensa quel Dio. Domenicani e francescani, regolari e secolari, ortodossi ed eretici, sono tutti legati da una solidarietà superiore, che vanamente si cerca di scindere, ponendo tutto il vero e il bene da una parte, tutto il male e il falso dall'altra. Questi moderni manichei ignorano che l'originalità del Dio cristiano e quella dei suoi ministri consistono nell'avere operato una redistribuzione profonda dei valori dello spirito, secondo il principio di una collaborazione superiore delle forze che lottano tra loro sul terreno empirico.

Il merito di Tommaso è soltanto quello di avere inserito un proprio punto di vista originale nella varietà armonica dello spirito cristiano. Egli ha saputo rifondere il materiale filosofico, aristotelico e neoplatonico, su cui ha lavorato, nel principio animatore del cristianesimo: la soggettività, divina e umana. La speculazione greca gli dava l'idea del pensiero pensante; egli ha cercato di trarne l'espressione soggettivata dell'uomo pensante; Aristotele gli suggeriva il concetto dell'universale individuato,

ed egli ha voluto indagare il principio genetico dell' individuazione; e similmente dalla dottrina aristotelica della forma, attraverso la rielaborazione neoplatonica della gerarchia delle forme, egli ha creato un monismo psicologico, che condensa nella forma superiore della razionalità tutte le esigenze di quella gerarchia. Il *cogito ergo sum* è, se non ancora nella sintesi immediata dell' appercezione, almeno nell' analisi dei suoi momenti costitutivi, chiaramente preannunziato in questa psicologia.

Ma, appunto come un'accentuazione vivace della soggettività cristiana, la filosofia di Tommaso, come ogni filosofia viva, è un punto di passaggio e non di sosta per il pensiero. La chiesa cattolica ha invece voluto farne quasi un'immagine fotografica, immobile e inerte, di sé stessa. Non certamente all' inizio: perché al suo primo apparire la filosofia di Tommaso, calda e appassionata sotto la fredda veste formulistica, trovò un ambiente anch'esso pieno di concitato fervore, e lottò validamente e terrenamente per affermarsi. Le polemiche anti-tomiste di quel-l'epoca hanno per noi un grande interesse, perché ci mostrano chiaramente che gli avversari di Tommaso, non ancora disarmati dalla ingombrante santità del loro nemico, videro con perspicacia quali spunti eretici fossero nelle sue dottrine.

Ma più tardi accadde ciò ch'è più ripugnante alla vita del pensiero: d'esser venerato anziché discusso. I *murmurantes* vennero a poco a poco messi a tacere; e Tommaso si andò elevando al grado di autorità ufficiale del pensiero cristiano. Naturalmente, in questa santificazione intellettuale, si distrusse ciò ch'è intraducibile in una irrigidita forma dommatica: lo sforzo stesso di Tommaso per riconquistare, attraverso una rielaborazione neo-

platonica dell'aristotelismo, il principio vivo della soggettività cristiana.

La chiesa ha conservato del tomismo soltanto la struttura estrinseca del sistema: una somma di soluzioni ben catalogate, che soddisfano al mediocre compito illuministico implicito nell' idea stessa dell'*Ecclesia docens.* Essa ha conservato inoltre quell'abito formale della moderazione negli atteggiamenti filosofici, della *medietas* nella formulazione delle dottrine, che non sforza la curiosità del pensiero oltre i limiti dell'utilità pratica: *sapere ad sobrietatem.* Principalmente, essa ha conservato l' idea della separazione e insieme dell'accordo tra la rivelazione e la ricerca mentale, tra la teologia e la filosofia, che traccia allo spirito un comodo binario sul quale possa muoversi, e gli sottrae la pena — tanto rischiosa da un punto di vista ecclesiastico — di crearsi da sé la propria via.

XVIII

LE LOTTE SCOLASTICHE

1. Tomismo e Averroismo. — Fin dal suo primo apparire, la filosofia di Tommaso suscita consensi e dissensi vivaci. Come interpretazione nuova e originale dell'aristotelismo, essa trova di fronte a sé due interpretazioni diverse, organicamente svolte in sistemi ben definiti, l'una delle quali cerca di chiudere Aristotele nei quadri della filosofia tradizionale cattolica, mentre l'altra tende a svolgerlo secondo un indirizzo speculativo autonomo, fuori di ogni preoccupazione confessionale. Questi due sistemi fanno capo, rispettivamente, ai dottori agostiniani e ai seguaci di Averroè.

La dottrina di Tommaso, che vuol essere una transazione, o meglio una sintesi superiore dei due punti di vista contrastanti — perché col primo condivide le finalità confessionali e dommatiche, col secondo la pretesa di ricostruire nella sua maggior purezza il pensiero di Aristotele — si pone naturalmente nel cuore della lotta, in virtù non soltanto dei suoi dissensi ma anche dei suoi consensi con ciascun sistema. Infatti nei punti dove più sostanzialmente essa si accorda con gli avversari, si accen-

trano le più fiere contese: così il suo confessionalismo le viene aspramente contestato dai fautori dell' indirizzo agostiniano, che vedono nelle sue tesi più rigidamente aristoteliche un pericolo di eresie e la tacciano di averroismo; mentre d'altra parte, gli averroisti le negano proprio quell'autonomia d' ispirazione filosofica e quella purezza d' interpretazione storica, che essa vorrebbe dividere con loro.

Dietro le contese dottrinali, e attraverso di esse, si affollano quelle universitarie e monastiche. Alle spalle del tomismo c' è l'ordine domenicano; alle spalle dell' agostinismo quello francescano, la cui rivalità ha nell'università di Parigi, dove essi sono entrambi agguerriti, le sue principali manifestazioni. Ma al principio, il tomismo, per la sua stessa novità, non avendo quella forza che veniva all'avversario da una secolare tradizione, e non essendo ancora bene accreditato presso l'ordine domenicano (numerosi membri del quale sono ancora fautori dell'*opinio recepta*) è sul punto di soccombere, e non si risolleva che gradatamente, in virtù del suo intrinseco valore speculativo.

Più brevi sono invece le fasi della lotta col terzo avversario, l'averroismo, che ha alle sue spalle alcuni maestri secolari dell'università parigina, con la loro annosa animosità contro gli ordini monastici, di cui non tollerano la penetrazione sempre più profonda e invadente nell' insegnamento universitario. Francescani e domenicani, divisi tra loro da un lato, sono dall'altro uniti e concordi nelle ostilità contro i secolari, che rappresentano per essi una medesima minaccia. Come dice un contemporaneo, Erode e Pilato divengono amici, confermando così il passo della Scrittura [1].

[1] *Chart.*, II, 9.

Noi conosciamo già la prima fase di questa lotta, i cui protagonisti sono Guglielmo di sant'Amore da un lato, Tommaso e Bonaventura dall'altro. Ma in quella fase i punti controversi sono ancora troppo esteriori e, sotto un aspetto intellettuale, irrilevanti. poiché concernono principalmente la perfezione della vita monastica. Un ben diverso interesse assume invece la contesa più tardi, quando nel campo dei secolari si delinea una corrente autonoma di pensiero, d'indirizzo spiccatamente averroistico. Allora i pettegolezzi universitari, pur tuttavia vivaci e sempre atti a riscaldare gli animi, si elevano al significato di una lotta ideale di princìpi.

I primi accenni dell'averroismo negli ambienti universitari sono posteriori all'anno 1250. Il trattato di Alberto *De unitate intellectus contra Averroem*, scritto nel 1256 durante il suo soggiorno a Roma, per ordine di Alessandro IV, manifesta le incipienti preoccupazioni per il sopravveniente pericolo. Il tono della disputa è ancora molto sereno e le posizioni rispettive dei contendenti non sono ben definite; o almeno, Alberto è ancora malsicuro delle nuove posizioni appena conquistate. Ma, in poco più di un decennio, l'avverroismo fa grandi passi nell'università di Parigi, e trova un rappresentante di valore in Sigieri di Brabante; d'altra parte, anche l'indirizzo albertino ha raggiunto il suo massimo sviluppo con Tommaso. L'opposizione è così alla sua fase più matura e risolutiva: nel 1269, data del secondo soggiorno di Tommaso a Parigi, in cui s'inizia un nuovo periodo del suo insegnamento universitario [1], l'opposizione a lungo contenuta scoppia in un'aperta lotta.

[1] Era, dice il Mandonnet, cosa insolita che uno stesso dottore d'un ordine monastico fosse inviato per una seconda volta in una università ad insegnarvi. L'eccezione fatta per Tommaso rivela chiaramente il bisogno sentito dai dirigenti

I documenti che meglio ne illustrano l'aspetto intellettuale, che soltanto c' interessa, sono due: l' opuscolo *De unitate intellectus* di Tommaso e *Quaestiones de anima intellectiva* di Sigieri. I due filosofi muovono dalle stesse premesse aristoteliche, ma ne traggono illazioni opposte. Sigieri, come Tommaso, definisce l'anima, « atto, forma o perfezione prima del corpo naturale che ha la vita in potenza »[1]: però, mentre Tommaso conclude di qui che l' intelletto, come parte dell'anima, è forma del composto organico, Sigieri invece trae, dalla stessa definizione del principio animale, la conclusione (averroistica) che l' intelletto non ha nulla in comune con la sostanza dell'anima ed è a questa unito solo accidentalmente nella sua operazione.

Contro l' identificazione tentata da Tommaso, egli adduce ragioni aristoteliche: quella che l'anima sensitiva non esiste senza un corpo, mentre l' intelletto è indipendente da ogni materialità; l' altra, che l' intelletto è impassibile ed è potenza immista; l'altra ancora, che nessuna forma, la cui separazione dalla materia non implichi corruzione, è materiale; e l' intelletto per l'appunto se ne separa senza corrompersi. Inoltre Sigieri cita l'opinione dei principali comentatori del peripatismo[2], in favore della tesi che nega l'appartenenza dell' intelletto alla sostanza psichica.

Ma Tommaso ha pronta la risposta a queste obbiezioni; perché egli fa, è vero, dell' intelletto la

---

dell'ordine domenicano d'ingaggiare il loro massimo campione nella doppia lotta contro i secolari e contro i francescani, che si combatteva allora nell'Università di Parigi. (MANDONNET, *Siger de Brabant*, 2 voll.: fondamentale per la storia di questo periodo).

[1] SIGER., *Qu. de anima intell.*, qu. II, p. 147 (Ed. MANDONNET).

[2] V. cap. XVI di questa opera.

forma del composto organico; ma gli attribuisce una potenza che eccede di gran lunga la materia in cui si manifesta; quindi una indipendenza, nella sua genesi, nella sua operazione, nel suo finale destino, dall'organismo animale. E a sua volta, egli incalza l'avversario con un argomento perentorio: se l'intelletto è separato dall'essenza dell'anima, si spiega che esso intenda, ma non già che *questo uomo* intenda: come io posso riferire a me un pensiero che non è mio, che non sono io?

Qui Sigieri non può rispondere se non riconoscendo in qualche modo che l'attribuzione del pensiero a un uomo particolare è metaforica: nello stesso modo che noi diciamo che l'uomo vede, benché la visione avvenga nell'occhio e non in altra parte dell'organismo, così pure diciamo che l'uomo intende, quantunque l'intendere sia nel solo intelletto e non anche nel corpo[1]. Ma anch'egli ha buon giuoco contro Tommaso quando gli obbietta l'impossibilità che l'intelletto sia congiunto per essenza e separato per potenza dalla materia: ciò che, da un punto di vista aristotelico, è un assurdo.

Questi originari dissidi speculativi s'ingigantiscono poi nei successivi sviluppi dei rispettivi sistemi. E in primo luogo, che cosa avviene del principio d'individuazione dell'anima? si moltiplica l'anima intellettiva col moltiplicarsi degl'individui? Secondo Sigieri, è evidente che essa non si moltiplichi: ogni natura che nell'esser suo è separata dalla materia non si moltiplica col moltiplicarsi della materia; quindi l'anima intellettiva, che, nella sua concezione, è un'essenza separata, non si pluralizza coi corpi, ma resta una e identica. Di qui

---

[1] Qu. III, p. 154 sg.

l'obbiezione che Sigieri stesso si presenta: dunque, se uno è l' intelletto in tutti, quando un solo sa non bisogna dire che tutti sanno? dunque non v' è posto più per gli ignoranti, che sono riscattati dalla sapienza altrui? Conseguenze ancor più strane, sotto l'aspetto morale, ne traggono i contemporanei del nostro filosofo: così, narra il Mandonnet, un uomo d'arme a Parigi dichiarava di non voler più espiare le sue colpe: perché, egli diceva, se l'anima di san Pietro è salva, io sarò salvo ugualmente: avendo la stessa anima intellettiva, avremo lo stesso destino. Ma queste volgari obbiezioni sono facilmente sormontate da Sigieri: *intellectus*, egli dice, in *opere intelligendi unite se habet ad scientem, non ad ignorantem*[1].

Meno sicura e logica è la soluzione di Tommaso dello stesso problema. Egli divide con l'averroismo il principio che l' individuazione proceda dalla materia e concede, anche ad Averroè, che l'anima intellettiva non sia individuata dal corpo (altrimenti, cessato il corpo cesserebbe anche l' individuazione); egli dovrebbe concludere che l'anima non sia individuata del tutto. Ma qui, la stessa ragione che lo ha fatto sino a un certo punto consentire con l'averroismo, lo induce a distaccarsene. Egli vuole assicurare un' individuazione permanente, un destino personale all'anima, dopo la morte: quindi è costretto ad assumere una forma d' individuazione diversa, immanente per essenza al principio spirituale. Il timore delle conseguenze averroistiche lo sospinge verso il platonismo cristiano; mentre l'avversario, senza brusche deviazioni, svolge le sue premesse aristoteliche verso l' impersonalismo trascendente e mistico della filosofia neoplatonica.

---

[1] Qu. VII, p. 68.

Un'altra quistione molto importante, dal punto di vista di Sigieri è: in che modo l'anima intellettiva sia separabile dal corpo e quale sia il suo stato dopo la separazione. Anche qui la linea del pensiero di Tommaso è spezzata, perché egli vuol salvare più cose in una volta. Finché l'anima è nel corpo, il concetto tomista dell'anima come forma sostanziale del composto organico spiega egregiamente la necessità che l' intelletto non intenda senza il fantasma sensibile, e in generale spiega il carattere intrinseco della connessione col corpo; ma il permanere dell' individualità dell'anima dopo la separazione non può essere fondato che sopra il principio totalmente diverso, d'una individuazione per sé della sostanza spirituale. La confusione dei due diversi concetti nel pensiero di Tommaso è manifestamente segnalata dalla sua dottrina della *commensuratio*, per cui l'anima, nel separarsi dal corpo, ne conserva un' impronta indelebile e continua ad operare come in presenza di esso. L'anima dunque esige e insieme non esige il corpo, s' individua per sé stessa e intanto ha bisogno di quell' impronta.

Le premesse di Sigieri sono assai meno sicure di quelle di Tommaso, ma per compenso gli sviluppi di esse sono più organici. Negando che l'anima intellettiva appartenga in qualunque modo all'essenza dell' individuo animato, Sigieri non può spiegare con la stessa sicurezza di Tommaso lo stato del congiungimento di due termini eterogenei. Che il pensiero esiga il fantasma, egli ammette come un postulato aristotelico, insuscettibile di una vera dimostrazione. Egli anzi è costretto ad attenuare, per quanto è possibile, l' intrinsecità della connessione, facendo della vita sensibile soltanto l'occasione, in qualche modo esteriore, della manifestazione dell' intelletto. Ma.

d'altra parte, Sigieri non può, a differenza di Tommaso, far ricorso all' immaginazione di una seconda vita, in cui l' intelletto si esplichi in modo del tutto autonomo; quindi quel tanto di umanità che esso esige anche occasionalmente, e che si esprime nel suo rapporto col fantasma sensibile, resta acquisito durevolmente alla sua azione. Per conseguenza, con Averroè, egli afferma che con la morte l'anima intellettiva si separa da un corpo, ma non dal corpo in genere: essa non è più atto di un individuo, ma di un altro. Deriva di qui l'eternità della specie umana, dedotta dall'esigenza che l' intelletto si particolarizzi sempre nell' attività di un individuo umano. Il principio aristotelico che non v' è pensiero senza fantasma, universale senza individuale, riceve così una inaspettata conferma [1].

Noi assistiamo a una strana inversione di parti: Tommaso, movendo da una definizione schiettamente aristotelica dell'anima, va a finire nella trascendenza platonica; Sigieri, movendo dalla trascendenza del l' intelletto separato, conclude con un immanentismo schiettamente umano. L'uno fa dell'anima intellettiva e del corpo due momenti inseparabili di una unità vivente, e poi fa intervenire con la morte una brusca e inesplicabile separazione, l'altro attribuisce a quegli stessi elementi una unione parziale e occasionale, ma dà alla loro unione una persistenza, che la sua forza coesiva non comporterebbe [2].

---

[1] Qu. VI, p. 163.

[2] La quistione sulla precedenza, nell'ordine della composizione, dell'uno o dell'altro scritto, è stata risolta in modo opposto dal Mandonnet, che considera come anteriore lo scritto di Sigieri, e dal Chossat, che fa precedere quello di Tommaso. Ma, comunque essa sia decisa, è certo che le rispettive posizioni erano già note in precedenza, e perciò il carattere polemico dell'uno e dell'altro scritto resta intatto.

Questa inversione di parti si osserva anche più chiaramente nella discussione di un problema, che all'apparenza sembra una vuota oziosità e preziosità della logica medievale, ma che rivela a un più attento esame un importante significato speculativo. È il problema: se la proposizione *Homo est animal* sia vera, anche quando nessun uomo esista. Per Sigieri, conforme alla conclusione precedentemente esposta, è evidente che la condizione che nessun uomo esista sia impossibile: l'umanità è sempre esistita ed esisterà sempre, attualizzata eternamente in un certo numero d' individui; quindi egli può, da stretto aristotelico, affermare che la proposizione: l'uomo è animale, richiede che vi siano individui umani esistenti, cioè che non si diano in realtà degli universali non individuati. Ma Alberto Magno, che ha affrontato lo stesso problema, ha dovuto indietreggiare innanzi a questa necessità razionalistica dell'esistenza della specie umana: per lui, la proposizione, che l'uomo è animale, è vera anche se nessun uomo esiste empiricamente, perché c' è un'esistenzialità ideale della specie umana in Dio, anteriore e posteriore alla vita empirica degli uomini. Il platonismo circuisce da tutti i lati il nucleo centrale aristotelico di questa filosofia; mentre nell'altra l'aristotelismo prorompe da una intuizione platonica che si raccoglie e si condensa tutta nelle sue premesse [1].

Anche nell'ordine morale, le conseguenze immanentistiche di Sigieri danno alla sua dottrina un vantaggio su quella avversaria. Posto che l'anima intellettiva non si separa mai totalmente dalla specie

---

[1] ALBERTI, *De intellectu et intelligibili*, II, 8; SIGERI, *Quaestiones logicales.*

umana, che cosa avviene dei premi e delle pene che l'etica cattolica distribuisce in una vita trascendente e separata in proporzione dei meriti e dei demeriti di ciascuno? L'immanentismo di Sigieri non arretra di fronte a queste ultime conseguenze: a chi bene agisce, l'opera buona è essa stessa un premio, ai malefacenti i malefici sono già delle pene: l'azione ha in sé medesima la propria misura e il proprio valore.

Ma in ultima istanza, i vantaggi e gli svantaggi rispettivi si bilanciano. Sulla dottrina della conoscenza di Sigieri grava l'idea di un'Intelligenza che non è intrinseca all'uomo e non spiega il suo pensare, ma piove in qualche modo inesplicabile dall'alto, come una luce irriflessa. E quest'azione, inevitabilmente materializzata, si appesantisce, in modo egualmente inevitabile, di tutti i detriti delle sfere planetarie che è costretta ad attraversare per giunger fino all'uomo. Quindi Sigieri considera le umane vicende come un risultato dell'attività dei cieli e del congiungimento degli astri: una degenerazione astrologica, in cui Tommaso non cade, perché ha una più alta e profonda coscienza della vita spirituale nella sua autonomia anche di fronte ai corpi celesti.

E finalmente, anche se la dottrina della doppia verità tanto rimproverata da Tommaso a Sigieri, che l'accampa ad ogni passo, per giustificare ch'egli non vuol divergere dalla fede, ma soltanto esporre, senza consentirvi, le idee dei filosofi, non è che un mero artifizio suggerito da ragioni di prudenza, mentre in realtà il vero è uno anche per lui, cioè quello che egli espone sotto il nome d'altri [1], è tuttavia un segno

---

[1] Secondo alcuni interpreti moderni invece, (p. es. il GILSON ne *La philos. du Moyen-Age*, p. 197) la sola verità, per Sigieri,

d' inferiorità innegabile della sua filosofia rispetto a quella di Tommaso il fatto stesso della sua ipocrita reticenza e dell' incapacità che in fondo vi si rivela di sistemare apertamente e razionalmente i dati della fede e della rivelazione.

La controversia dei due filosofi non appare giunta a una fase conclusiva e risolutiva: ciascuno di essi ha un proprio spunto di concretezza e di astrattismo, in tal guisa intrecciati, che dove si manifesta un motivo di concretezza nell'uno, domina l'astrattismo nell'altro e viceversa. Questo fa sì che la reale affinità tra i due pensatori appare molto minore di quel che realmente sia e che meglio risulterebbe se le note comuni fossero simmetricamente disposte. Ma Sigieri non è in fondo che un' interposta persona; Averroè, di cui egli è soltanto l'espositore intelligente e fedele, è il protagonista che in realtà sta di fronte a Tommaso. Insieme essi riassumono le grandi correnti ideali del Medio Evo già maturo, nel suo presentimento dell'età moderna. Il cristianesimo ha dato a Tommaso la rivelazione di quel mondo interiore della soggettività, dove s' incarnano la natura e lo spirito umano; di quel mondo in cui Averroè non penetra, ma che quasi circuisce, e circuendo possiede nei suoi esterni confini, che son quelli di un regno tutto umano, dove l'eternità del pensiero non traluce che nell'eternità delle generazioni, dove il processo del bene e del male, dei premi e delle pene, si conchiude in un ritmo autonomo, senza nessuna discontinuità brusca, che lasci presentire un al di là. Ma lo stesso cristianesimo ha dato a Tommaso

---

sarebbe quella della fede: il che significa snaturare il suo pensiero e togliere ogni valore alla sua contesa dottrinale con Tommaso. Gli apologisti cattolici non si contentano più di convertire i vivi, ma pretendono convertire anche i morti.

quella soggettività ancora accecata dai bagliori della sua prima miracolosa apparizione, avvolta in una nebbia di mistica trascendenza, incapace ancora di toccare i confini del suo mondo proprio, che al sereno razionalismo del Comentatore arabo erano apparsi in una fredda nitidezza, non animata dal calore di un possesso.

Il pensiero del Medio Evo non giunge a intuire la sintesi superiore delle due filosofie. Dante che, nel Paradiso, pone in bocca a Tommaso l'elogio di Sigieri, che divide con lui la gloria del quinto cielo, non ha intravveduto, ancora, che una pacificazione cristiana; i contemporanei delle lotte parigine, che hanno accomunato Tommaso e Averroè nella stessa riprovazione, non hanno intravveduto che una pacificazione eretica, quindi, ancora una volta, nei limiti del cristianesimo. La sintesi dei due massimi pensieri del Medio Evo, quella che compenetra la specie di Tommaso, divenuta veramente categoria, e l'unità tomista della forma sostanziale dell'uomo, divenuta spirito, con quel mondo tutto umano di Averroè: siffatta sintesi non appartiene che alla filosofia moderna.

2. Tomismo e Agostinismo. — L'epilogo storico della lotta tra Tommaso e l'averroismo s' intreccia, come la lotta stessa, con la contemporanea contesa degli agostiniani e dei tomisti, alimentata, come si è detto, dalla rivalità dei rispettivi ordini, francescano e domenicano.

Gli scrittori confessionali, anche moderni, nell'esporre le vicende di questa contesa, sogliono considerare il tomismo come vittima di subdole macchinazioni e congiure: nulla appare ad essi più

abbominevole dell' identificazione tentata dai francescani di alcune dottrine di Tommaso con quelle di Averroè e dell'abbinamento delle une e delle altre nella stessa condanna. C' è invece in quel giudizio un fondo innegabile di verità, che riesce solo inadeguatamente ad esprimersi: come noi abbiamo mostrato, c'è un'opposizione puntuale di idee, nelle due filosofie, ma circola tuttavia in entrambe lo stesso spirito. Quando quei teologi tacciano di averroismo la dottrina tomista dell'unità della forma sostanziale, essi sono manifestamente nel falso, perché Averroè ha del tutto dissociato la vita dell' intelletto da quella non soltanto del corpo, ma anche dell'anima. Eppure c' è un oscuro sentore di vero in quella falsità, sia perché l'opposizione delle dottrine rispettive non è che la polarizzazione di uno stesso problema, univocamente concepito; sia, e più ancora, perché il principio dell'unità della forma lascia vivamente presentire le conseguenze immanentistiche ed eretiche, che vengono riprovate nell'averroismo.

Il tentativo di coimplicare Tommaso nel razionalismo di Averroè comincia intorno al 1270; o almeno da quel tempo ne abbiamo le prime documentazioni precise. Circolava allora nell' Università di Parigi una lista di 15 proposizioni, molto sospette di eresie, 13 delle quali concernevano la dottrina di Averroè. due quella di Tommaso. Egidio di Lessines, un antico scolaro di Alberto Magno, che più tardi doveva essere uno strenuo difensore del tomismo, inviava al suo maestro la lista delle proposizioni incriminate, per conoscere il suo avviso in proposito, e ne riceveva una risposta, nell'opuscolo *De quindecim problematibus,* dove l' averroismo era decisamente oppugnato, mentre la discussione delle conseguenze

teologiche della psicologia di Tommaso era piena d' incertezze e di riserve. Alberto era anch'egli in una posizione difficile, in quanto divideva con Tommaso la dottrina dell'unità della forma sostanziale e si rendeva in qualche modo conto delle difficoltà e dei pericoli a cui dava luogo l'applicazione di essa — accentuata per ragioni polemiche dagli avversari — all' incarnazione e alla morte di Cristo.

Difficoltà simili — che analizzeremo tra breve — aveva già dovuto sentire lo stesso Tommaso, nella discussione avuta, in contradittorio, col maestro francescano Peckam; e se anche il resoconto che quest'ultimo ce ne dà, e che ci rappresenta Tommaso battuto nella disputa, salvato dalla carità dell'avversario, e infine umilmente disposto a sottoporsi alla censura della facoltà, è evidentemente esagerato, tuttavia non possiamo disconoscere un motivo di vero nel constatato imbarazzo del Dottore angelico.

Ma che Tommaso non sia andato così facilmente a Canossa, come ci vien detto, si può argomentare dal fatto che nel 1270 il vescovo di Parigi, Stefano Tempier, nel dare una sanzione ecclesiastica alle proposizioni incriminate, condannava le prime 13, concernenti l'averroismo, mentre passava sotto silenzio le ultime due, contenenti la dottrina tomista dell'unità della forma e della semplicità delle sostanze angeliche. Questo riserbo era suggerito, non da mancanza di sentimento ostile, ma da ragioni di mera opportunità, perché l'ambiente universitario parigino era in quel tempo assai favorevolmente disposto verso l' innovazione introdotta da Tommaso nella psicologia. Le dottrine averroiste più direttamente prese di mira in quella condanna erano: la negazione della provvidenza nell'ordine delle cose particolari, l'unità numerica dell' intelletto, l'eternità del mondo, il de-

terminismo. Ma ancora la lista delle eresie era molto incompleta; essa doveva essere completata sette anni più tardi.

Quel periodo che corre tra le due decisioni dell'autorità vescovile è pieno di tumulti e di torbidi per l'Università di Parigi: urti delle facoltà col vescovo, dissidi interni delle facoltà; e, in mezzo all'anarchia, sedata solo nel 1275 mercé l' intervento del legato pontificio Simone de Brion, un profilarsi sempre più minaccioso del pericolo averroistico. Un documento delle preoccupazioni anti-ereticali di quel tempo ci è offerto da un trattatello anonimo, composto intorno al 1274, che anticipa già, nella forma scheletrica di una raccolta di eresie, le successive liste di proscrizioni dell'autorità ecclesiastica. Esso è il *Tractatus de erroribus philosophorum,* dove, in singoli capitoli, sono elencati, non senza penetrazione storica e conoscenza dottrinale, gli errori di Aristotele, di Averroè, di Avicenna, di Rabbi Moïse (Maimonide) e d'altri ancora; vi è anche riprovata la dottrina tomista dell'unità della forma. Per dare un cenno soltanto del modo come vi sono individuate le singole dottrine, ad Aristotele vien rimproverato: la negazione di ogni novità nel mondo, poiché tutto egli riconduce a cause precedenti; l'eternità del mondo e del tempo; la dottrina, propriamente tomista, che non v' è generazione di una forma senza corruzione di un'altra preesistente, quindi, in ultima istanza, dell'unità della forma. E molto acutamente l'autore distingue la creazione in senso cristiano dal movimento in senso greco (che venivano in qualche modo confusi dall'eclettismo ellenistico-cristiano), perché, mentre il movimento presuppone un mobile, la creazione nulla presuppone [1].

---

[1] *De erroribus philosoph.* (ed. MANDONNET), I-III.

Più colpevole di Aristotele è il suo comentatore Averroè, che non solo affermò tutti gli errori del filosofo, ma vi aggiunse di suo una maggiore pertinacia e si oppose a coloro che sostenevano il mondo esser principiato, anche più di quel che Aristotele non facesse: *imo, sine comparatione plus est arguendus.* E continua così, con varia misura di biasimi per gli altri.

Dando un riconoscimento ufficiale a queste diffuse preoccupazioni, nel gennaio del 1277 il papa Giovanni XXI chiedeva al vescovo Tempier di fare un' ispezione e d' inviare un rapporto sull' insegnamento universitario parigino; ma, in luogo di limitarsi a inquirere, Tempier pronunciò una condanna. D'accordo coi maestri secolari dell'università, ma dissenzienti molti dottori, pure non sospetti di partigiani favoritismi, egli condannò in blocco una lista di ben 216 proposizioni filosofiche, la maggior parte delle quali contenevano le dottrine dell'averroismo latino; le rimanenti, quelle dello stesso Tommaso. Le ragioni di opportunità pratica che avevano trattenuto il Tempier nel 1270 sembravano cadute nel '77: principalmente, Tommaso era morto da 3 anni, il suo personale prestigio nell'università era finito e, tra i dottori domenicani, molti si schieravano ancora nel campo avversario.

Le teorie tomiste condannate sono: quella dell'unità del mondo, dei due princìpi d' individuazione, per le sostanze spirituali e materiali, della localizzazione delle sostanze separate e del loro rapporto col mondo fisico, del determinismo intellettualistico del volere. La teoria dell'unità della forma non vi è invece compresa, ciò che rivela ancora un residuo di quelle preoccupazioni pratiche di cui abbiamo parlato, perché essa era per l'appunto il

centro dei più vivaci consensi e dissensi. E che l'omissione sia intenzionale, studiata, è confermato indirettamente dal fatto che pochi giorni dopo la condanna di Parigi, un'altra ne aveva luogo a Oxford, per opera di Roberto Kilwardby, arcivescovo di Canterbury, che aveva di mira principalmente la dottrina tomista dell'unità della forma. Il carattere complementare delle due condanne e la loro contemporaneità dimostrano chiaramente la presenza d'un piano studiato d'accordo tra i due vescovi: quel che non era prudente a Parigi, era invece meglio appropriato ad Oxford, nella cui università predominava l'elemento francescano avverso al tomismo; e di più, la condanna della dottrina principale di Tommaso — quella dell' unità della forma — acquistava ben altro rilievo col venir pronunciata da Kilwardby, un vescovo e dottore appartenente proprio all'ordine domenicano.

Ma le proscrizioni del 1277 ebbero diverso effetto per l'averroismo e pel tomismo. Sigieri di Brabante e Boezio di Dacia, i principali fautori dell'averroismo latino, furono immediatamente colpiti. Sigieri, citato innanzi all' Inquisitore di Francia, Simone du Val, volle appellarsi all'autorità pontificale; ma fu condannato all' internamento. Egli morì ad Orvieto tra il 1281 e l' 84, assassinato da un chierico maniaco che era al suo servizio.

I seguaci di Tommaso invece non cedettero le armi. Già nello stesso campo avversario alcune voci si levarono contro la condanna, che veniva tacciata di soverchia precipitazione e avventatezza. Goffredo di Fontaine, maestro secolare di teologia nell'università di Parigi, e poco sospetto di simpatie per il tomismo, faceva una critica dettagliata delle imputazioni rivolte a Tommaso. Gli scolari di que-

st'ultimo, poi, non ristavano dal contrattaccare l'opposta dottrina della pluralità delle forme. Egidio di Roma, in un trattato *Contra gradus et pluralitatem formarum*, pretendeva di trovarvi a sua volta tracce di eresia. Egidio di Lessines, più misuratamente, sottoponeva a una rigorosa revisione le dottrine contrarie e concludeva per la superiorità filosofica e dommatica di quella di Tommaso. Degli altri scritti polemici a cui diè luogo la controversia tomista, basti qui ricordare quello del minorita di Oxford, Guglielmo di Lamarra, che ha per titolo *Reprensorium* o *correctorium fratris Thomae* (perduto), a cui un seguace di Tommaso, erroneamente identificato da alcuni per Egidio Romano, contrappose un *Correctorium corruptorii fratris Thomae.*

Nel frattempo uno dei principali avversari del tomismo, Kilwardby, veniva, con una nomina al cardinalato, sottratto al teatro della lotta; subentrava però a lui, nella carica di vescovo di Canterbury, ancora un avversario di Tommaso, il francescano Peckam, che nel 1286 faceva un ultimo ritocco alle precedenti sentenze, condannando altre 8 proposizioni intorno all' unità della forma. Ma l' ordine domenicano, sempre più intimamente convertito al tomismo, in cui cominciava a vedere fissata la forma della sua mentalità, seppe moltiplicare gli sforzi, per avere la riabilitazione del proprio dottore, ottenendo infine, nel 1325, non solo la revoca ufficiale della condanna dal nuovo vescovo di Parigi, ma anche la canonizzazione del Dottore angelico.

Il contenuto dottrinale di queste controversie è abbastanza chiaramente individuato nello scritto di Egidio di Lessines *De unitate formae*. Che tale scritto sia particolarmente rivolto a Kilwardby, com' è stato supposto, è probabile, perché l'arcivescovo di Can-

terbury è insieme un dottore e un'autorità ecclesiastica, ed ha fatto pesare l'una e l'altra qualità sua sopra il tomismo. E una lettera di Kilwardby, che conosciamo, conferma la supposizione.

Non c'è però bisogno di immaginare che Egidio nella sua polemica ribatta punto per punto le tesi appartenenti specificatamente a Kilwardby. Il pluralismo, che rappresentava ancora in quel tempo l'opinione comune (che, come aveva già detto Peckam, *hactenus tenuit totus mundus*) possedeva un comune arsenale di argomentazioni contro l'invisa novità dell'unità della forma.

In un *Quodlibet* di Goffredo di Fontaine noi troviamo organicamente elencate le principali categorie di obiezioni. La teoria dell'unità della forma vien detta: *contra sensum*, perché nel cadavere dell'uomo appaiono sensibilmente gli stessi accidenti che sono nel vivo: ora, se l'uomo non avesse che una sola forma, quella intelletuale, la quale si separa con la morte, il cadavere non potrebbe più avere nessuna forma affatto; mentre l'opposta dottrina della pluralità, nel separarsi della forma intellettuale, lascia persistere quella organica, che costituisce ancora l'individualità del cadavere. *Contra rationem*, perché la ragione giudica che ad ogni agente risponda un'azione appropriata; ora nell'uomo evidentemente concorrono due diversi agenti, l'uno soprannaturale, l'altro naturale; quindi le rispettive azioni debbono esser distinte. In una forma generale, il fondamento razionalistico del pluralismo è che la molteplicità delle perfezioni di un essere esiga una molteplicità di forme sostanziali, ciascuna delle quali apporta alla materia prima e comune il proprio atto determinatore. *Contra fidem*, perché, se nell'uomo non v'è che una sola forma, cioè l'anima

intellettiva, vuol dire che quando Cristo morì, la divinità fu separata in morte dal suo corpo; e similmente il domma della transustanziazione nell'eucarestia verrebbe anch'esso sconvolto [1].

Il pluralismo crede inoltre di poter sormontare la difficoltà di un frazionamento e di una dispersione di princìpi psichici, mercé la teoria della graduazione e della subordinazione delle forme. Esso ritiene anche di non deviare dal pensiero aristotelico, perché non esita a definire l'anima intellettiva come entelechia o perfezione del corpo organico: solo che esso interpreta la perfezione nel senso stesso in cui il nocchiero si può dire perfezione del naviglio, cioè in un senso platonico, che assicura insieme col congiungimento anche la possibilità della separazione dell'anima dal corpo. Ciò che nella dottrina dell'unità più lo preoccupa è l' immanentismo troppo reciso, che compromette le sorti dell'anima nel suo distacco dal corpo. Per conseguenza, esso insiste non a torto sul significato anti-dommatico, anti-confessionale di quella dottrina, che, nata da un'esigenza filosofica nuova, è atta a sconvolgere i dommi relativi all' incarnazione, all'eucarestia, già tagliati secondo un diverso modello di pensiero e inadattabili al nuovo.

In fondo, da un punto di vista conservatore e cattolico, il pluralismo ha ragione contro Tommaso, perché non più che una riserva platonica del tutto ingiustificata, che dell' anima intesa come forma del corpo organico fa ancora, ciò nonostante, una forma per sé individuata, trattiene Tommaso dal trarre, dalle sue premesse, conseguenze disastrose per la dottrina cattolica. Non, dunque, una mera invidiosa malevolenza, ma una sincera preoccupa-

---

[1] GODOFR. DE FONTIBUS, *Quodlibet* (Ed. DE WULF e PELZER), quodl. II, qu. 7.

zione confessionale è in fondo all' intransigente difesa dei pluralisti: il domma cattolico è nato dalla mentalità che essi ancora sentono di rappresentare; ogni innovazione è pericolosa e ne minaccia l'irrigidita compagine.

Ma, giudicando secondo filosofia, il principio di Tommaso appare incomparabilmente superiore a quello degli avversari. Ed Egidio, parafrasando la dottrina del maestro, può vittoriosamente enunciare contro di essi i criteri ispiratori della nuova filosofia: *quod unaquaeque res una, simpliciter existens secundum numerum, unam habet tantum formam substantialem, dantem esse specificum, subiecto recipiente ipsam*, e che *omnis forma tanto sit magis multiplicabilis in potentiis quanto nobilior est in actu, et tanto nobilior est in actu quanto est simplicior in essentia*[1] I quali criteri risentono ancora, nel modo in cui sono enunciati, della loro forma originariamente neoplatonica, ma si accentrano già — il che costituisce la novità loro — in un nuovo foco, la soggettività umana.

Il trionfo di Tommaso, anche in seno alla chiesa, non è che una felice inconseguenza; quella che gli organismi più tenacemente conservatori, i quali, per vivere, debbono pure adattarsi al movimento e alla novità della vita, compiono a spese dei propri principi. Inconseguenti verso sé stessi, essi sono tuttavia profondamente conseguenti alla logica della vita, che non potrebbero, arbitrariamente, trascendere.

3. Il volontarismo della scuola di Oxford. Nella lotta contro il tomismo, la filosofia agostiniana

---

[1] Gilles de Lessines (ed. De Wulf, *De unit. formae*, III, 6).

si svolge anch'essa e si pone gradatamente all'altezza del momento storico. Ma non sono già i punti che essa contende più aspramente a Tommaso quelli in cui si palesa la sua elevazione: la pluralità delle forme, l'attualità della materia e delle ragioni seminali, il principio specifico d' individuazione, questi ed altrettali problemi nati dalla riflessione sulla filosofia aristotelica, rivelano una indelebile impronta tomista, anche quando sono risoluti dagli avversari in un senso opposto a Tommaso. Il tomismo ha non solamente la superiorità che gli viene dall'averli per primo chiaramente posti, ma anche quella di essere il *leader* della polemica, come si rivela anche indirettamente dagli affannosi e sconnessi sforzi dei suoi opponenti per scalzare singole tesi del dottore domenicano.

Ma la scuola francescana, come diremo per brevità, mentre con maggior precisione essa comprende anche dottori dell'altro ordine e secolari, non ha soltanto con sé la vecchia zavorra dell'agostinismo medievale, che mal si piega al nuovo spirito aristotelico; essa anzi possiede uno spunto vivo di pensiero, che è quanto di meglio ha ricevuto da Agostino e da Anselmo, e che forma la vera originalità sua.

Tommaso, nella sua studiata fedeltà ad Aristotele, aveva dato uno sproporzionato peso all' intellettualismo greco; e se anche la soggettività cristiana era stata con uno sforzo mentale da lui posseduta attraverso e malgrado gli schermi dell' intellettualismo, come quello della specie e della forma oggettivata della filosofia greca, pure il suo soggetto subiva la mortificazione di quell'ambiente estraneo ed era destinato a corrompersi. Nella scuola di Tommaso, che tutto poté attingere al suo maestro, tranne il genio, nessuna delle sue più vive ispirazioni si tramanda

e si svolge: la specie, in luogo di svolgersi verso la categoria, s' irrigidisce in uno schermo intellettuale tra il pensiero e il mondo; l'unità della forma sostanziale non si svolge verso l'unità dello spirito, ma affonda nell'equivoco eclettismo che è nel suo stesso nome, di una forma o momento di una sintesi, che intanto è sostanza, cioè realtà in sé compiuta; e similmente per le altre dottrine.

Ora il merito della scuola francescana sta nell'aver tentato per tutt'altra via il salvamento della soggettività, accentuando un altro momento della vita spirituale: il volere, che, una volta messo in luce nella sua autonomia, assai più difficilmente si lascia eclissare. L'università di Oxford è il centro di questa corrente speculativa: Anselmo di Aosta, nel trasferirsi all'arcivescovato di Canterbury, vi importò la prima volta il volontarismo agostiniano; i francescani, che hanno avuto sempre il predominio in quella università, hanno confermato quel volontarismo con le stesse prevenzioni anti-intellettualistiche, che formavano un aspetto del loro misticismo. E in Oxford, infine, comincia a rivelarsi anche l' influenza del particolare temperamento inglese, che insinua nella scolastica una tèndenza empiristica affatto nuova, la quale non tarderà a sconvolgerne la massiccia struttura. Le origini della filosofia inglese sono in questo processo di dissoluzione della scolastica; e, poiché ad esso concorrono, oltre che l'empirismo logico anche l' indirizzo mistico e il volontarismo applicato alla teologia, precursori della mistica tedesca e della Riforma, noi possiamo già dire che nella scuola di Oxford s' intravvede, sebbene oscuramente, l'origine di tutta la filosofia del Rinascimento.

Ma la presenza di motivi tanto disparati — em-

pirismo, misticismo, volontarismo, insieme col vecchio bagaglio dell' agostinismo medievale e delle inconciliabili formule aristoteliche — in seno alla stessa scuola, toglie la possibilità che essa crei un sistema abbastanza compatto e organico come quello tomista. Anche nel maggior rappresentante, anzi in lui più che in altri, in Duns Scoto, invano ci affanneremmo a cercare uno stretto nesso organico tra le singole dottrine.

Ciò vale anche per i suoi precursori. Con uno sforzo di virtuosità, noi potremmo comporre in un mosaico le tesi di Grossatesta, di Enrico di Gand [1] di Riccardo di Middletown, di Ruggiero Bacone, ma con assai scarso profitto storico; il qualunque pregio che esse hanno sta anzi in ciò che sono dissociate, frammentarie, di modo che il nuovo non è schiacciato dalla massa dell'antico, come avverrebbe se predominasse un criterio rigidamente sistematico.

In luogo di fare una rassegna monotona degl' innumerevoli problemi su cui si è esercitato l'acume formale dei nostri dottori, noi accenneremo a poche quistioni soltanto, in cui si palesa un aspetto più significante della loro mentalità.

Il concetto della materia è quello su cui persiste la divisione delle due scuole, perché i dottori francescani non si rassegnano ad accettare la tesi tomista che priva la materia, per sé presa, di ogni attualità

---

[1] Includiamo il dottore belga Enrico tra i maestri inglesi per l'affinità delle dottrine e per l'influsso da lui esercitato su Duns. Questa inclusione è parsa esagerata allo Harris (*Duns Scotus*, 1927, vol. I, p. 250); ma noi abbiamo voluto attribuirvi un significato meramente generico (l'affinità delle dottrine), non diverso da quello che ritroviamo nello studio che lo stesso Harris fa dei rapporti tra il pensiero di Enrico e quello di Duns.

e ne fa una mera *privatio* dialettica, inseparabile in atto dalla forma. C' è una ragione religiosa in fondo a questa ostinazione, perché la cosmologia che è insita al racconto biblico dell'opera dei sei giorni, implica un' idea del tutto empirica della materia, che si distacca nettamente da quella trascendentale dell'aristotelismo e del tomismo. Nel *Genèsi,* e più ancora nei numerosi commenti patristi di esso, v' è un evoluzionismo ingenuo, al quale assai meglio si attaglia la dottrina di una materia creata come un ente positivo, reale, alla quale poi aderiscono successivamente le varie forme; mentre la teoria tomista della simultaneità della materia e della forma implica una serie di creazioni e di distruzioni istantanee, non adattabili al racconto della Bibbia.

Enrico di Gand, che pure ha sentito notevolmente l' influsso di Tommaso, non sa rinunziare a pensar la materia, più che una mera potenza, come « *aliqua natura et substantia quae est capax formarum et differens per essentiam a forma* » [1]. E in questa materia, naturalmente egli ripone le ragioni seminali di Agostino: solo che, fatto accorto dalla critica tomista del concetto dell' *inchoatio formarum,* si guarda dal considerare questa attività seminale della materia come il cominciamento di una forma, e la considera come una *inclinatio* particolare della materia per sé presa, che nulla ha che vedere con la genesi della forma [2]. In questo modo la difficoltà

---

[1] Enrici Gandavi, *Summae quaestionum ordinariarum* (I, qu. 10).

[2] Gandavi Enr., *Aurea Quodlibeta*; *quodl.*, IV, *quaest.*. 14, v. fol. 178-179 dell'edit. Venet. 1613: *Unde sola materia dicitur et est illud intrinsecum, quod cooperatur in fieri, non autem forma, quia si forma cooperaretur in fieri, tunc forma esset materia, quia de sola materia dicitur fieri. Cooperatur tamen non mediante aliqua forma incompleta, quam habet, sed me-*

opposta da Tommaso è o sembra schivata, e la cosmologia può assumere quel carattere evoluzionistico, che meglio si adatta alla tendenza di questa scuola verso l'empirismo. In Duns Scoto noi vedremo anche più accentuata questa nota.

Nella dottrina della conoscenza osserviamo il concorrere di due opposti indirizzi: da una parte, l'accennato empirismo si manifesta nell'accentuazione generalmente data all' aspetto soggettivo, genetico, degli universali e alla sopravvalutazione data dell' individualità. Riccardo di Middletown non si accontenta di porre, come Enrico, le sole ragioni universali delle cose nell' intelletto divino; ma egli vuole che anche le specie specialissime e gl' individui stessi abbiano le loro idee preformate in Dio. La contradizione insita all'aristotelismo tra il concetto della scienza come scienza dell'universale e il concetto dell' individuo, come sola realtà concreta, ancora del tutto patente in Tommaso, qui non è certo risoluta; perché la preesistenza in Dio è limitata alle idee degl' individui, quindi ancora a un elemento in qualche modo universale; ma non si può disconoscere un più accentuato interesse per l' individualità come tale.

Opposto, ma complementare con questo empirismo, è l' indirizzo mistico della dottrina della conoscenza, che fa capo alla dottrina dell' illuminazione speciale, tanto spesso confusa con la dottrina dell' intelletto agente di Averroè, con cui ha tuttavia in comune il carattere irriflesso e trascendente dell'ope-

---

diante inclinatione illa naturali, de qua dicit Aristoteles, quod appetit formam sicut foemina marem. E questa « *inclinatio non debet dici forma nec inchoatio formae, sed seminalis ratio. licet obscurius dicatur in materia* ».

razione intellettuale. In nessun dottore noi possiamo meglio constatare la convergenza delle opposte tendenze, che nel frate francescano Ruggiero Bacone [1], a cui la posterità ha decretato una fama molto superiore ai suoi meriti, dando un peso esagerato a qualche suggestiva intuizione del suo ingegno acuto e versatile. Quel che è caratteristico in Bacone, è l'accentuazione molto vivace da lui data al carattere empirico e sperimentale della conoscenza; il che ne ha fatto un precursore troppo tempestivo dell' empirismo moderno e ha dato luogo a una falsa interpretazione delle sue effusioni contro Aristotele.

In realtà il suo empirismo è ancora medievale, avendo il suo contrappeso in un pesante oggettivismo che anticipa in Dio, come già costituito, tutto l'oggetto della conoscenza, e richiedendo pertanto come suo complemento un' illuminazione diretta di Dio, rivelatrice dei princìpi stessi delle cose. E le sue effusioni contro Aristotele, pur contenendo alcuni luminosi presentimenti di un *Novum Organum* [2], sono in massima parte una delle espressioni più vivaci di quella ostilità che la scuola francescana, nel suo platonismo, non cessò mai di tributare allo Stagirita.

---

[1] I suoi scritti principali sono l'*Opus Maius*, scritto nel 1266 e dedicato a Clemente IV, l'*Opus minus* e l'*Opus tertium*, che, com'è stato dimostrato dal Mandonnet, non seguono, ma precedono il primo, di cui formano degli abbozzi incompleti. Bacone, nato verso il 1210, discepolo di Roberto Grossatesta, insegnò a Parigi e ad Oxford, subì persecuzioni per le sue opinioni astrologiche: incarcerato nel 1278, fu liberato solo nel 1292. Ignoriamo la data della sua morte.

[2] Ruggiero Bacone p. es. anticipa la dottrina degli *idoli*, considerando, come fonti precipue degli errori umani, *fragilis et indignae auctoritatis exemplum, consuetudinis diuturnitas, vulgi sensus imperiti*. Egli svaluta inoltre la logica aristotelica, contrapponendole una logica istintiva e naturale, che muove dall'esperienza ed è controllata da essa (v. CARTON, *L'expérience physique chez R. B.*, pp. 36, 71).

La posizione di Bacone, che poi è quella di tutta la sua scuola, è integralmente ricostruibile dal seguente passo del suo famoso *Opus Maius*. Vi sono, egli dice, due modi di conoscenza, per argomentazione e per esperimento. L'argomentazione ci fa concludere una quistione, ma non certifica né rimuove il dubbio, se la soluzione non si scopre per via sperimentale. Ma l'esperienza è duplice; una per mezzo del senso esterno, che è tuttavia insufficiente, un'altra per mezzo del senso interno che riceve l' illuminazione divina, ed è quella che ebbero per primi i patriarchi e i profeti [1]. Qui non v' è altro che una sovrapposizione del tutto esteriore dei due modi di conoscenza, deduttivo e induttivo, della logica aristotelica, e della dottrina agostiniana dell' illuminazione: ciò che si riscontra, con proporzioni diverse di miscuglio, in tutta la filosofia dei francescani.

Questo empirismo e questo razionalismo mistico sono soltanto in via indiretta precursori del pensiero moderno: in quanto il primo va a finire in una degenerazione terministica (occamismo) dissolutrice della logica scolastica, e l'altra in una forma di fideismo mistico dissolutore anch'esso della teologia scolastica; e in queste dissoluzioni il pensiero moderno si andrà, come vedremo, formando [2]. Un anti-

---

[1] Rog. Baconis, *Opus Maius* (ed. 1750), p. V, c. I, pp. 336-337. Con la dottrina dell'illuminazione, conforme all'indirizzo della scuola francescana, Bacone fonde quella dell'intelletto agente, che identifica con Dio e in dipendenza del quale pone un secondo intelletto agente, che appartiene agli angeli. L'uno e l'altro illuminano l'intelligenza umana.

[2] Questo giudizio su Ruggiero Bacone può apparire alquanto negativo. Ma la lettura dei più recenti studi degli specialisti di ricerche baconiane non mi consigliano di modificarlo. Per es. il Carton, che ha dedicato a Bacone una serie di monografie molto erudite, ma di assai ingrata lettura, conclude i suoi studi con l'affermare che « se si tiene assolutamente a parlare dell'originalità di Bacone, essa non consiste,

cipo del processo degenerativo della logica medievale ci è dato già nella fine del secolo 13°, dall'*ars magna* di Raimondo da Lullo: una dottrina che esce fuori delle scuole filosofiche propriamente dette, ma s'inquadra perfettamente nel loro indirizzo. In effetti, l'abusato metodo delle argomentazioni logico-formali, elevato a unico criterio del pensiero scientifico, degenera facilmente in una meccanica mentale, avente in sé stessa la misura di ogni inventività del pensiero. E una meccanica mentale è per l'appunto l'arte lulliana che, dalla premessa di alcuni princìpi generalissimi, cerca di trarre, per via di diverse combinazioni, le soluzioni particolari dei singoli problemi scientifici.

Intorno al problema dell'individuazione, la scuola agostiniana, che pure vi si è affaticata, si rivela sotto una dominante influenza tomista. Anche quando Enrico di Gand pone nella negazione anziché nella *materia signata* il principio dell'individuazione, o Duns Scoto nella forma specialissima, nell'*haecceitas,* il problema resta sostanzialmente immutato nei suoi termini. Qualunque tentativo per mutare il principio dell'individuazione non fa che mostrare l'incapacità del pensiero medievale a risolvere il

---

come ha creduto il Charles, nell'appartenere il meno possibile al proprio tempo; ma al contrario, nell'appartenere a fondo al proprio tempo, di cui egli ha lo spirito, pur senza averne talune idee » (Carton, *La synthèse doctrinale de R. Bacon,* Paris, 1924, p. 130). Altri scrittori, poi (p. es. il Gilson, ne *La philosophie au Moyen Age*, p. 209 e sgg.) pongono giustamente in luce un diverso aspetto della personalità baconiana: « Egli non è soltanto un filosofo, ma anche un profeta. Tutte le sue vituperazioni contro il disordine e la decadenza della filosofia del suo tempo sono le reazioni naturali del riformatore contro i falsi profeti che ne ostacolano e ritardano l'azione ».

suo problema: già lo stesso Tommaso, che lo poneva nella materia, in quanto poi sentiva il bisogno di aggiungere la specificazione *signata*, convertiva, prima di Duns, quella materia in una forma, e si avvolgeva inevitabilmente in un vano ciclo. Finchè la filosofia non porrà, saldamente, un soggetto, ogni ricerca d'un principio d' individuazione sarà senza risultato; la materia e la forma singolarmente prese non sono individuanti, perchè son sempre affette di un'universalità statica e oggettivata; la materia e la forma sintetizzate nel sinolo aristotelico ci danno un tutto già individualizzato, ma non già un principio d' individuazione. In fondo, l'unico dottore medievale che, in rapporto a questo problema, segue Aristotele, è Goffredo di Fontaine, quando nega addirittura che il problema esista. L' individuazione, egli dice, può avere un significato solo presupponendo la realtà di un universale che debba poi particolarizzarsi; ma questo non si dà. *Res communiter non existunt.*

In realtà contro la conclusione dell'acuto ma poco profondo dottore, il problema dell' individuazione non è superato dall'aristotelismo, ma è superiore all'aristotelismo. Esso nasce, come abbiamo visto, dalla filosofia neoplatonica; da quella filosofia cioè, che, ultima figlia dell'oggettivismo greco, tante inestimabili suggestioni ha dato al soggettivismo cristiano e moderno. Ma il massimo sviluppo del problema cade fuori anche della mentalità neoplatonica, le cui premesse greche non bastano a sostenerlo. La filosofia medievale fa un passo ancora, e pur dovendo constatare che essa è ben lontana dalla soluzione, non possiamo negarle il grande merito di avere agitato quel problema, guidata quasi da un sicuro presentimento che era là il termine più alto del suo

soggettivismo cristiano. Il problema dell' individuazione è infatti, come poi s' è scoperto solo nella filosofia moderna, il problema stesso dello spirito, della personalità. Qui unicamente l'essere individuo è il farsi individuo, cioè l' individuarsi; qui il processo dell' individuazione non è più l' incomprensibile ripiegamento dell'universale sul particolare, ma è lo spiegamento, lo sviluppo di entrambi; qui infine non è più l'equivoca discesa dall'universale al singolo, che lascia perplessi se si tratti di una degenerazione o di un incremento, ma è una vera ascesa, uno sviluppo, un progresso. Le variazioni francescane della soluzione tomista hanno quindi per noi un più scarso interesse dei consensi delle due scuole sulla posizione medesima del problema [1].

Generalmente, in tutto questo ordine di quistioni attinenti alla sfera dell' intelletto, noi non troviamo, nell' indirizzo che stiamo considerando, nulla che abbia il valore di un' istanza decisiva contro il tomismo, ma solo una più vivace accentuazione di motivi empiristici e mistici, che formano quasi la polarizzazione di un centrale e non mai sconfessato intellettualismo. L'analisi del volere invece è condotta con ben altra autonomia. Riccardo di Middletown, uno

---

[1] Caratteristica è la posizione, intermedia tra i divergenti indirizzi, di Enrico di Gand. Come Scoto, egli rifiuta di considerare la materia quale pura potenzialità e la fornisce di realtà propria. Ma d'altra parte egli è d'accordo con Tommaso nel negare la composizione ileomorfica degli esseri spirituali e sostiene che gli angeli e le anime umane siano pure forme. Anche con Tommaso, egli è per l'unità della forma, nel caso dei corpi organici; ma fa una eccezione per l'uomo, al quale attribuisce una pluralità di forme. Invece egli è il solo della sua generazione a negare l'esistenza delle specie intelligibili e ad accogliere lo schietto agostinismo delle idee innate. In ciò si distingue tanto da Duns quanto da Tommaso (v. Harris, *Duns Scot*, I, pp. 240-41).

scolaro di Bonaventura, non esita a stabilire una sorta di primato della volontà, che è più nobile dell' intelletto, perché il concetto del bene a cui si riferisce è più alto di quella verità, a cui l'altro tende. E concepisce i rapporti reciproci delle due facoltà in questi termini: *Intellectus se habet ad voluntatem sicut serviens qui portat lucernam ante dominum suum, qui nihil facit nisi ostendere viam* [1]. La credenza è quindi qualcosa di più sicuro di ogni *scientia acquisi*, e, nell'ordine della creazione, il volere divino ha una funzione preponderante rispetto all' intelletto divino, dando all'opera sua una più spiccata impronta di libertà e di autonomia.

Il motivo critico più profondo di questo incipiente volontarismo s' individua assai meglio in Enrico di Gand. Giova trascrivere per intero un suo passo molto importante: *Voluntas*, egli dice, *unitur fini per dilectionem, quia ipsa subintrat finem, sese in ipsum quo ad id quod est, quantum possibile est, transformando. Et propterea voluntas perfectius unitur fini et verius quam intellectus, quanto verius et perfectius est rei uniri secundum seipsam quam secundum speciem suam* [2]. In altri termini, mentre l' intelletto si assimila solo imperfettamente all' intelligibile perché tra l'uno e l'altro è interposta una specie intellettuale, che impedisce il contatto tra il pensiero e la cosa, la volontà si trasforma direttamente nello stesso oggetto della volizione (*voluntas se transformat in ipsum volitum*) [3].

Ora, se noi riflettiamo che il superamento storico della scolastica s' impernia tutto sulla critica del concetto scolastico della specie intellettuale, di quello

---

[1] Riccardus a Mediavilla, *Coment. sent.*, II, dist. 38, princ. 2, qu. 4.

[2] Gandavi Enrici, *Quod. lib.*, XIII, qu. 2.

[3] *Quodl.*, XIV, fol. 17, ed. cat.

schermo che il pensiero ha creato tra sé e il mondo, pur nell' intento di possedere il mondo almeno in effigie, possiamo facilmente renderci conto dell' importanza della suggestione contenuta nella tesi volontaristica. Questa non nega, già, che l' intelletto abbia bisogno di quello schermo, ma rivela un esempio tipico d' intrinsecazione del soggetto e dell'oggetto, senza medio interposto, che non può essere senza efficacia sulle future dottrine della conoscenza. E al termine del grande lavoro, critico e ricostruttivo, l 'idea della specie, prima negata, sarà poi reintegrata in un senso del tutto nuovo: con quel carattere spirituale e creativo che Tommaso aveva oscuramente intravvisto, ma non aveva potuto con piena consapevolezza affermare, legato com'egli era al vecchio concetto della specie riproduttiva e passiva.

Un'altra suggestiva anticipazione insita al volontarismo sta nel dar posto nella scienza a un problema della certezza, come distinto da quello della verità. Anche qui la suggestione dell'agostinismo migliore si fa sentire chiaramente. Così Enrico, dopo avere enunciato il principio: che la verità è negli stessi particolari e non negli universali astratti, soggiunge: che non v' è scienza delle cose in quanto sono *extra in effectu,* ma in quanto la natura e la quiddità loro è compresa dalla mente. Il che vuol dire che non lo scibile ma lo sciente è misura del sapere. E, seguitando per questa via, lo stesso Enrico enuncia sulla certezza una proposizione quasi cartesiana (in realtà, agostiniana), che: *certitudo scientiae de re scita non est nisi quia clara est veritatis notitia et ab errore secura* [1]. In piena scolastica, tali presentimenti hanno un innegabile valore.

---

[1] Enrici Gandavi, *Quaest. ordin.*, qu. 2, art. 2.

Ma il pensatore in cui le varie, contrastanti correnti dell'agostinismo scolastico, rinnovato dalla stessa antitesi col tomismo, hanno il loro massimo potenziamento, è Duns Scoto.

4. Duns Scoto. — Duns è probabilmente nativo d'Irlanda; ma incerta è la data della sua nascita (che vien posta da alcuni nel 1266, da altri nel 1274) e poco note, forse perché abbastanza incolori, sono le vicende della sua vita. Si sa che egli insegnò ad Oxford dal 1294, e forse anche prima; che sulla fine del 1304 si recò a Parigi per conseguirvi il grado di dottore; e che morì nel 1308 a Colonia, dove s'era appena recato per insegnarvi. Frutto delle sue lezioni di Oxford è un grande comento alle *Sentenze* del Lombardo, che prende il nome di *Opus Oxoniense*; dell'attività da lui spiegata a Parigi ci restano come documenti i *Reportata Parisiensia* e i *Quodlibet*, questi ultimi contenenti le tesi che gli valsero il dottorato. Gli scritti suoi più sistematici sono il *Tractatus de rerum principio* [1] e *De primo*

[1] L'autenticità del *De rerum principio* è stata negli ultimi tempi recisamente negata da alcuni critici (per es. dal Longpré, *La philos. du bienheureux D. S.*, 1924). Le ragioni per considerarlo spurio sono di due ordini: filologico (perché esso ci è stato tramandato in un solo ms.) e dottrinale (perché la filosofia che vi è esposta differisce notevolmente da quella dell'*Opus oxoniense*). Le principali differenze dottrinali sono: nel *D. r. p.* il concetto dell'essere è predicato analogicamente di Dio e delle creature; nell'*O. O.*, univocamente. Il *D. r. p.* afferma, tomisticamente, la differenza reale tra l'essenza e l'esistenza; l'*O. O.*, la distinzione formale a *parte rei*. La dottrina della materia prima del *D. r. p.* differisce da quella delle altre opere: la triplice distinzione di *primo prima*, *secundo prima* e *tertio prima* non riappare più negli altri scritti. La composizione ileomorfica delle sostanze spirituali, affermata nel *D. r. p.* non sussiste più negli altri scritti. Nel *D. r. p.* il principio d'individuazione è la materia; nell'*O. O.*, è l'*haecceitas*. Lo Harris (*Duns Scotus*, 1927, I, pp. 364-375) nega che

principio, che appartengono forse al periodo più giovanile; mentre i più dialettici (in un significato medievale, che inclina verso ciò che noi chiameremmo sofistica) sono i *Theoremata*.

Duns meritò dai contemporanei il titolo di *Doctor subtilis* per la copia e l'abilità delle argomentazioni con cui seppe difendere la verità dommatica della concezione immacolata di Maria; ma noi moderni saremmo tentati a interpretare in senso peggiorativo quel nome, perché in nessun altro scrittore medievale come in Duns troviamo una così accentuata degenerazione sofistica dei metodi della scuola e un così minuto spiegamento di virtuosità formalistica nell'analisi dei problemi. Nondimeno, vincendo le difficoltà e il fastidio di quello sparpagliamento intellettuale, è possibile rintracciare le poche ma chiare linee direttive del suo pensiero, se non la loro armonica unità. Duns non è uno scrittore sistematico come Tommaso; e se pure la sua morte immatura ci ha privato di una più sviluppata espressione del suo pensiero, ciò che di lui ci resta dimostra già una tendenza della sua evoluzione

---

questi argomenti siano perentori. È vero, egli dice, che un solo ms. contiene il *D. r. p.*, ma è antico e autorevole. E, quanto alle differenze dottrinali, esse si spiegano facilmente, considerando il *D. r. p.* come un'opera giovanile, ancor molto influenzata dal tomismo. Noi aderiamo alla conclusione dello Harris, anche perché la tesi opposta contiene notevoli incongruenze nella determinazione della paternità dello scritto. Secondo il Minges, esso sarebbe opera di un più tardivo scotista; secondo il Longpré, esso sarebbe stato composto una decina di anni prima che Duns esordisse. Sembra per lo meno strano che si sia perduta ogni traccia dell'autore di un'opera così robusta; la cui originalità pareggia almeno quella di Duns. Tutte le difficoltà invece si appianano considerandola come un'opera giovanile, in parte (ma in parte soltanto) modificata nelle successive. Anche dei *Theoremata* è stata contestata l'autenticità; ma l'importanza dello scritto è mediocrissima; e la quistione non altera la fisonomia del pensatore.

mentale affatto opposta a quella del riconcentramento e della sistemazione logica. Egli è partito infatti da un nucleo sistematico ed è andato via via frantumandolo e disperdendolo; sì che i numerosi antinomismi che la sua filosofia presenta non dipendono tanto dalle contingenze della vita, che hanno lasciata incompiuta la sua filosofia, quanto dall' intrinseco carattere della sua mentalità.

Nella filosofia di Duns si affollano, con maggior tumulto, quei diversi temi spirituali e storici che già vedemmo in atto di sovrapporsi nelle dottrine dei suoi precursori. L'empirismo e l' intuizionismo mistico, il volontarismo e il razionalismo; e, nelle fonti storiche, l'agostinismo originale e quello del Medio Evo, la filosofia arabo-giudea, il tomismo, confluiscono, spesso discordemente, nel suo pensiero.

L'agostinismo medievale vi appare però epurato da un più severo metodo aristotelico: dottrine poco difendibili scientificamente, come quella dell' illuminazione speciale divina e quella delle ragioni seminali, che pone un' *inchoatio* poco compatibile col nuovo concetto della forma, sono da Duns messe da parte; altre, come la dottrina dell'attualità della materia estesa a fondamento originario di tutte le creature, anche spirituali, sono reïntegrate solo nella nuova formulazione neoplatonica di Avicebron; al più puro agostinismo sono invece direttamente attinte la dottrina volontaristica e lo stesso antinomismo profondo tra la libertà umana e la determinazione divina, tra la natura e la grazia, tra le esigenze filosofiche e quelle teologiche.

L' influsso di Tommaso è patente, attraverso la stessa insistenza e l'affettazione critica, che tentano d' ingigantire dissidi a volte superficiali: la dottrina della conoscenza e la psicologia di Duns sono, nella

loro struttura, accentuatamente tomiste; con che non si vuol disconoscere che esse costituiscono, sotto molti aspetti, un incremento sul tomismo.

Tommaso, come già Aristotele, aveva lasciato aperto un problema fondamentale, tra la metafisica e la logica: se in realtà non esistono che gl' individui, qual è il valore della scienza, che è dottrina degli universali? A colmare questo *hiatus,* il pensiero medievale, con Tommaso e con Enrico, tendeva per due vie convergenti: cercando, quanto più fosse possibile, d' includere l'esigenza dell' individualità nella scienza umana e nel pensiero stesso di Dio, e di ridurre, d'altra parte, l'oggettività del puro universale, col farne un' *intentio* del soggetto. Duns ha continuato a muoversi per questa via, anzi, per queste due vie, ed ha voluto spingere lo sguardo fino all' estremo punto dov'esse convergono. La realtà dell' individuo egli non revoca neppure in dubbio; e, quanto all' universale, egli osserva che, pure a volerlo considerare come un *figmentum,* non vuol dire che non gli corrisponda nulla nella realtà oggettiva: deve anzi corrispondergli qualcosa da cui l' intelletto è mosso a creare quella *intentio* [1].

Nella realtà oggettiva è da ricercare pertanto una comune radice dell'uno e dell'altro. Il fondamento di questa ricerca, ed anche l'avviamento di essa, è dato dalla constatazione che negl' individui empirici c' è una seconda unità, diversa da quella che ne fa degl' individui, ed è l'unità stessa di natura, che ci

---

[1] *Super univers. Porph.*, qu. 4, 4. Duns distingue due ordini di *intentiones*: l'*intentio prima* è la prima espressione immediata dell'oggetto reale; l'*intentio secunda* è il concetto logico, astratto da quell'apprensione. La seconda intenzione, in quanto è formata dalla mente, non ha esistenza fuori di essa; ma essa ha un aspetto oggettivo, in quanto sta per la *res primae intentionis*.

consente di porre relazioni e differenze degl' individui tra loro, senza di che essi sarebbero entità meramente eterogenee, suscettibili appena di essere numerate [1]. Ora, se la realtà si presta ad essere considerata insieme dai due punti di vista, delle sue particolari individuazioni (sensibili), e della identità e universalità di natura (intelligibile), ciò vuol dire che nel suo fondo essa è indifferente all'uno e all'altro, ma contiene il fondamento comune di questa differenza. La realtà non è particolare, perché la particolarità nasce da specificazioni successive di un *quid* preesistente; ma questo *quid* non è a sua volta universale, perché l'universalità non è che un' *intentio* logica. E tuttavia essa contiene, in questa sua indifferenza, la radice comune e il fondamento dell' individualità e dell' universalità, la cui specificazione nasce, sì, da un lavoro posteriore (del senso e dell' intelletto), ma si forma sulla sua stessa trama.

Questa dottrina è, nei suoi motivi e nei suoi sviluppi, schiettamente scolastica; è anzi la formulazione più compiuta del dommatismo scolastico. Noi pensiamo universalmente le essenze, le relazioni delle cose: questo pensiero è opera nostra nella peculiarità della sua formulazione, poiché fuori di noi non esistono gli universali nel modo in cui noi li intendiamo; ma fuori di noi v' è la causa oggettiva di queste nostre intellezioni. E similmente esistono empiricamente individui, o ciò che noi percepiamo sensibilmente come individui: e anche di questi v' è un comune fondamento oggettivo, a sua volta indifferente alla loro specificazione, ma che ne forma il *support* causale. È dunque anticipato il concetto di una sostanza in sé, che non è altro se non l' ipostasi

---

1 *In II sent.*, dist. III, qu. 1.

del concetto di causa, o la proiezione necessaria di un pensiero che riconosce a sé medesimo solo la capacità di crear immagini ed apparenze delle cose (le specie intellettuali e sensibili) e deve pertanto assicurarsi un sostegno oggettivo a questo suo lavoro. Il concetto scotista della sostanza è quindi ben diverso da quello che apparirà alcuni secoli più tardi con Spinoza: in esso non v'è nessun principio di differenziamento e di sviluppo, ma solo l' idea di un limite estremo alla decomposizione analitica dell'universo, di una indifferenza primaria su cui si edifica per altra via tutto il lavoro del differenziamento cosmico e mentale.

Tanto è vero, che nella spiegazione di questo sviluppo, Duns non si giova del suo concetto-limite, dove si neutralizzano il pensiero e la materia, ma di princìpi formali specificanti, di cui non può tuttavia giustificare l'apparizione. L'universale, il particolare, il singolare, in quanto si distaccano dal comune fondo neutro, hanno tutti egualmente, per Duns, un carattere formale (in rapporto all'originaria materia) e specificante (in rapporto all'originaria indifferenza): ecco perché il problema dell' individuazione si pone per lui in termini diversi da quelli di Tommaso, avendo egli presupposto una materia comune, il cui processo d' individuazione non può esser dato che da un'implicazione di forme, sempre più particolari.

Di fronte alla unità neutra primitiva, l'universale e l' individuale costituiscono dunque la prima distinzione formale, che tuttavia ha il suo fondamento in quell'unità; quindi, com'egli si esprime: sono una distinzione formale *a parte rei*. Qui siamo nel centro dell' insegnamento di Duns, e in generale, della scolastica, il cui procedimento mentale

trova in questa espressione la formula che perfettamente l'individua. Una distinzione formale non è quella che può intercedere tra due oggetti, ciascuno dei quali costituisce un'unità discreta; essa è una distinzione ideale di momenti, nello stesso oggetto, che lascia persistere la sua unità: e dove altro, fuori che nel soggetto, v'è una tale attività distinguente-unificante? La distinzione formale significa dunque distinzione mentale, logica, o come più tardi sarà detta, trascendentale. La scolastica ha coscienza di questo valore del suo formalismo e se ne giova per spiegare, analiticamente, l'immanente razionalità del creato. Ma è del pari convinta che questa formalità è soggettività pura, e che quindi v'è nel soggetto stesso la ragione costitutiva delle cose? No, perché la distinzione formale è intesa da essa come avente un *fundamentum in re,* nella realtà oggettiva, che contiene in sé la ragione dei rapporti ideali posti dal pensiero. Questo realismo limita l'accennato valore trascendentale di quel formalismo.

La cosmologia e la dottrina della scienza di Duns, in cui possiamo riconoscere due rami dello stesso tronco o anzi una fondamentale *distinctio formalis a parte rei,* procedono dalla comune premessa logico-metafisica, dove si cela più che non si sveli l'unità delle *intentiones* mentali e delle specificazioni cosmiche. Nell'uno e nell'altro ordine si dà un' implicazione mutua di universalità e d' individualità; con questa differenza però, che mentre la natura procede sinteticamente dalle forme più universali alle più particolari e differenziate, la conoscenza umana segue l' inverso cammino, movendo dal particolare sensibile e procedendo analiticamente agli universali dell'intelletto.

Nell'ordine della natura, Duns pone, con Avicebron, una materia comune, a cui conferisce un minimo d'attualità, ma per virtù propria e indipendentemente dalla forma. È l'atto stesso dell'esistere, non dell'esistere in questo o in quel modo; quindi atto debole, indeterminato e indeterminabile [1]. Questa materia egli chiama, nel *De rerum principio, primo prima,* e la distingue da una *materia secundo prima,* il sostrato della generazione e della corruzione, e da una *materia tertio prima,* che è la materia di ogni particolare agente naturale. La differenza delle due ultime dalla prima è data dal concorso, in esse, di forme sostanziali e specificanti. Questa distinzione è cancellata nell'*Opus Oxoniense,* dove sussiste solo una materia prima, che corrisponde alla materia *secundo prima* della classificazione precedente.

Da questa primaria sostanza si svolge (ma, ripetiamo, non per virtù sua), come da semenzaio e radice, l'albero del mondo naturale fino alle specificazioni ultime delle sue creature. In una forma scientifica, questo processo individuante si può formulare così: dapprima la materia viene, mediante le forze generiche universalissime, determinata ai generi universalissimi; poi questi generi vengono, mediante forme sempre più specifiche, determinati e contratti fino alle ultime specie; e da queste si contraggono infine gl' individui, mediante l'ultima forma specialissima, che Scoto chiama *forma completiva* o *ultima adveniens.* Questo processo è trascendentale e non storico, nel senso che non si dà esistenza separata dei suoi momenti, la distinzione dei quali è soltanto formale *a parte rei,* nel senso già spiegato. L'universale e l' individuale appaiono

[1] *De rerum principio,* qu. 7, a. 1.

così, non come opposte od eterogenee determinazioni, ma come momenti progressivi di uno stesso sviluppo ideale.

Nel problema dell' individuazione, Duns rifiuta la conclusione tomista, che il principio individuante sia la materia. Né la materia, né la forma, prese come nature, hanno il potere di porre in essere singoli individui, perché sono enti generali. Un potere individuante compete solo alla *haecceitas*. V' è divergenza tra gl' interpreti sul significato preciso di questa *haecceitas*: per alcuni (ad es. lo Stöckl) essa coincide con la *forma completiva* o *ultima adveniens*, della quale abbiamo testé parlato; secondo altri (il Minges e lo Harris) essa è la determinazione numerica della forma e della materia nel composto, come questa forma e questa materia. In tal caso, la differenza dal tomismo sta nel porre, insieme con la *materia signata*, anche una *forma signata* [1].

Nell'ordine della conoscenza, poi, la fondamentale unità e distinzione dell'universale e del particolare è espressa dal rapporto dell' intelletto e della sensibilità, l'uno e l'altro concepiti in una continuità più stretta e compatta che non nel tomismo. L'unità di entrambi è data dal comune riferimento a una realtà esteriore, che forma l'antecedente causale del cono-

---

[1] I passi ai quali le due interpretazioni si appoggiano sono: *Op. Ox.*, dist. 11, qu. 3, n. 46: *concedo quod formale esse totius compositi est principaliter per unam formam, et illa forma est qua totum ens est hoc ens. Op. Ox.*, II, dist. 3, qu. 2, n. 15; *ergo ista entitas non est materia vel forma vel compositum, in quantum quodlibet istorum est natura, sed est ultima realitas entis, quod est materia, vel quod est forma, vel quod est compositum.* Per il Minges e lo Harris, i due testi si riferiscono a due cose differenti. Anche senza voler ammettere questa distinzione troppo sottile, è certo che v'è una divergenza e un'oscillazione nel pensiero stesso di Scoto.

scere. L'intelletto e il senso sono egualmente un *pati causaliter;* e tuttavia, con una inconseguenza inseparabile dalle premesse soggettivistiche del suo formalismo, Scoto non rinunzia a farne anche un'attività, in certo modo originale, perché le specie intellettuali e sensibili richiedono, nella loro formazione, non soltanto la causa oggettiva, che è del tutto indifferenziata e indifferente alla loro peculiare idealità, ma anche una determinata capacità del principio ricevente, che le modella secondo la propria legge [1].

Le forme intelligibili non son contenute come tali nella realtà esteriore: aderendo pienamente alla massima dei filosofi arabi, Duns afferma che: *intellectus agit universalitatem in rebus.*

Nell'ordine empirico delle acquisizioni, la sensibilità precede l'intelletto: essa fornisce la specie sensibile della cosa, da cui l'intelletto astrae la specie intelligibile. E non diversamente dagli altri dottori, Duns divide idealmente questo processo d'idealizzazione in due momenti, che corrispondono alle funzioni dell'intelletto possibile e dell'intelletto agente. Ma c'è questo di particolare nella sua dottrina, che egli vuole dare all'intelletto la capacità di raggiungere la cosa singola come tale, ciò che lo spinge a unificare l'intelletto con la sensibilità e a dare una maggiore accentuazione empiristica al suo sistema. D'altra parte, poi, l'empirismo è soverchiato da una doppia esigenza intellettualistica e intuizionistica. Duns non riesce ad accettare integralmente il concetto aristotelico dell'intelletto come *tabula rasa,* ma ripone in esso

---

[1] *Si ergo nec anima sola, nec obiectum solum sit causa totalis intellectionis actualis, et ista sola videntur requiri ad intellectionem, sequitur, quod ista duo sunt una causa integra respectu notitiae genitae* (*In I sent.*, dist. 3, qu. 7, n. 20).

originariamente alcuni princìpi formali, anzi non soltanto dei puri concetti (*incomplexa*) ma anche dei giudizi (*complexa*), assolutamente certi ed evidenti, che formano la base di ogni conoscenza. Il giudizio dell' esistenza di Dio, per esempio, appartiene a quest' ordine. Qui l' intellettualismo intuizionistico agostiniano si afferma a spese del suo precedente empirismo.

Ma l' influsso agostiniano non si arresta qui. Se la conoscenza che il pensiero ha delle cose esteriori è intesa da Duns secondo il criterio della specie impressa nell'anima, invece la conoscenza che l'anima ha di sé stessa è ricondotta al principio dell'autocoscienza formulato da Agostino. L'anima, nella sua esperienza interiore, sa non soltanto che è, ma anche che cosa è; e tale sapienza non può essere mediata dalle specie impresse, importate nell'anima dall'esterno, ma dalle *species expressae*, formazioni che l'anima trae da sé medesima. Il concetto medievale della specie qui riceve, come già per altra via in Tommaso, un'altra profonda negazione, inverata da una nuova interpretazione positiva. Essa non è più una mera, statica immagine, un fenomeno inesplicabilmente posto, ma un' attività spirituale. Duns può ancora ripetere, per attenuare il distacco tra l' una concezione e l' altra, che in questo caso l'anima che si conosce crea in sé medesima un' immagine, una similitudine di sé; ma, a parte che qui non è richiesto, come per la conoscenza delle cose esterne, un inesplicabile concorso oggettivo, c' è il fatto, irriducibilmente nuovo, che l' immagine, nella specie espressa, non è qualcosa di diverso dalla sostanza stessa dell'anima, cioè del pensiero. Quindi essa non è più un medio, uno schermo tra il soggetto e l'oggetto, ma è il soggetto medesimo che nella sua

attività si media e si oggettiva. E che Duns abbia una certa coscienza di questa verità, si rivela anche dal fatto, che, in appoggio alla sua tesi, egli cita espressamente un importante passaggio di Anselmo. dove con rara perspicacia la nuova veduta è formulata. « *Nulla ratione*, dice Anselmo nel *Monologio*, *negari potest, cum mens rationalis se ipsam cogitando intelligit, imaginem ipsius nasci in cogitatione; imo ipsam cogitationem esse imaginem* » [1]. Questa reciprocità dell' *imago* e della *cogitatio* è appunto ciò che noi abbiamo spiegato, valendoci soltanto di un linguaggio più moderno.

Da quel che fin qui si è esposto, la filosofia di Scoto, pur nel suo sforzo di creare una sintesi superiore di correnti diverse e disparate di pensiero, ci palesa i suoi primi antinomismi. Nella dottrina della conoscenza, l'ispirazione agostiniana e quella aristotelico-tomista appaiono cozzanti l'una con l'altra; e anche alla comune radice della metafisica e della logica, noi troviamo già latente un' invincibile opposizione tra le due esigenze, rispettivamente rappresentate dal principio dell' identico fondamento materiale e causale di tutte le cose e da quello dell' individuazione, che tenta di fondare la novità e l'autonomia delle creature. Questa opposizione si sviluppa e si fa palese nel progresso della dottrina: perché mentre sul primo concetto viene costituito un rigido determinismo, una vera schiavitù delle creature rispetto al creatore, sul secondo invece si fonda la più energica affermazione della libertà dell' individuo, spinta fino a un irrazionale indeterminismo. La teologia e l'etica sono, rispettivamente,

---

[1] Anselmi, *Monologium*, c. 31; D. Scoti, *De rer. princ.*, c. 15.

i due campi dove l'opposizione si polarizza e s' irrigidisce.

Nell'etica domina il principio d' individuazione. L'unità dell'uomo è concepita da Duns con energia non minore che da Tommaso. Anch'egli nega che esistano nell'uomo tre anime; e, conforme alla sua dottrina della conoscenza, egli fa dell'anima intellettiva il comune principio della vita intellettuale, sensibile e vegetativa. C' è infatti nelle forme più alte la capacità d'esplicare un maggior numero di funzioni e d' intrinsecarsi più compiutamente la soggetta materia. Le differenze della sua psicologia da quella di Tommaso consistono principalmente in ciò: 1) che egli ammette, accanto all'anima intellettiva, una mera *forma corporeitatis*. I tomisti si erano trovati infatti nella difficoltà di spiegare in che modo, con la separazione dell' anima intellettiva, nella morte, persistesse un' individualità nel corpo inanimato, ed erano stati costretti ad ammettere che nell'atto della morte si creasse una *forma cadaverica*. L'espediente di Scoto corregge almeno la stranezza di questa supposizione. 2) Più importante è la differenza nel modo d' intendere il rapporto tra l'anima e le sue potenze. Queste ultime non sono, per Tommaso, la sostanza stessa dell'anima, ma soltanto sue proprietà. Duns, invece, tornando alla concezione neoplatonico-agostiniana, intrinseca le potenze o facoltà con la sostanza dell'anima, e intende il loro rapporto secondo il concetto della distinzione formale *a parte rei*. 3) La spiegazione embriogenetica del formarsi dell' individuo animato è anche diversamente concepita da Duns: mentre Tommaso sostiene l' idea di una successione di momenti discreti, creativi e distruttivi delle singole forme, Duns ritorna all'antico evoluzionismo, affermando che « nel

feto appaiono dall' embrione prima i segni della vegetazione, cioè gli atti della pianta, che quelli dell'animale, e prima gli atti dell'animale, che quelli dell'uomo: non perché è diversa la forma dell'uno e dell'altro, ma perché le opere imperfette che sono operate dalla stessa forma appaiono prima di quelle perfette »[1]. 4) Ma la divergenza capitale sta nel modo d' intendere i rapporti tra la volontà e il pensiero.

Duns è fautore della tesi volontaristica del primato del volere sull' intelletto; un primato che non ha la sua preparazione sufficiente nelle premesse irrimediabilmente intellettualistiche della sua filosofia, e ch'egli tuttavia pone con un atto risoluto di volontà. Il volere è da lui sottratto a un duplice ordine di determinazioni: non soltanto alla causalità naturale, esterna, del mondo fisico, ma anche a quella psicologica dell' intelletto. Mentre Tommaso aveva affermato il determinismo insito al giudizio pratico, mediante cui l'uomo, nell'atto di prendere una decisione volontaria, trova già precostituita dall' intelletto l' idea di un bene da realizzare, Duns nega che questo giudizio abbia un'efficacia necessariamente determinante. Egli non nega già il giudizio pratico come tale, e in ciò consiste il suo persistente intellettualismo: solo nella sfera del divino, il bene non è anticipato al volere di Dio, ma quel che Dio vuole, quello è il bene. Ma egli contesta, nella sfera umana, soltanto la necessità di quel giudizio: esiste nella mente la rappresentazione di un bene, ma la volontà può anche non seguirlo; oppure, se le si offre la scelta di due beni, uno dei quali maggiore e l'altro minore, essa può seguire quest'ultimo[2]. Il concorso del giudizio pratico vien considerato così

[1] *De rer. princ.*, qu. 10, a. 4.
[2] *In I sent.*, dist. 1, qu. 4, 16.

puramente occasionale; ma la sua presenza nondimeno riduce la libertà a qualcosa di arbitrario. La soprarazionalità del volere, a cui senza dubbio Duns tende, non potrebbe essere fondata che con la negazione del giudizio pratico; mentre la preesistente presenza di questo, pur se non seguìto, rivela null'altro che un' irrazionalità e quasi una inferiorità della determinazione volitiva [1].

Nonostante l' insufficienza delle premesse e l'arbitrio dell' indeterminismo che se ne ricava, Scoto tien fermo tuttavia alla libertà spirituale, che appare a lui come la novità dello spirito di fronte al mondo della causalità fisica, e che non si legittima altrimenti che in virtù di una immediata rivelazione della coscienza. Se uno non ammette la libertà, egli dice, non bisogna disputare con lui, ma bisogna dirgli che è un bruto, che non ha quella visione interiore di cui altri hanno esperienza. E altrove si serve di un argomento anche più drastico: coloro che negano la contingenza dovrebbero esser messi alla tortura, finché non concedano che è possibile che non siano tormentati! [2].

---

[1] Alla veduta del De Wulf e del Landry, che attribuisce a Duns un estremo indeterminismo, si oppone quella del Minges e dello Harris, che mitiga, pur senza negare, quell'indeterminismo. Che il volere sia superiore all'intelletto, significa soltanto che esso non è necessariamente legato al giudizio dell'intelletto, non già che è del tutto sciolto da ogni influenza di esso. D'altra parte, l'intelletto ha una certa relativa autonomia. Esso non è influenzato dal volere se non indirettamente, in quanto il volere ha la capacità di dirigere l'attenzione, e quindi di volgere l'intelletto da un oggetto a un altro; ma la funzione propria dell'intendere è compiuta dalla mente *iuxta propria principia*. La teoria scotista del volere, conclude lo Harris (II, p. 292), è dominata dal sentimento del contrasto tra una *potentia libera* e una *potentia mere naturalis*. Quest'ultima è determinata solo a un effetto, l'essenza della prima, invece, consiste in ciò che essa si mantiene contingente di fronte ad ogni azione possibile.

[2] *In I sent.*, dist. 39, qu. 1, 13.

L'indeterminismo in luogo dell'autodeterminazione, ma con qualche presentimento di questa, ecco il termine finale dell'etica di Duns.

Un'esigenza del tutto opposta si esprime invece nella sua teologia. Verso Dio tende la struttura dell'universo, ma in modo del tutto peculiare. Il mondo è raffigurabile a un cono o a una piramide, che si congiunge a Dio per la parte più alta e sottile. Mai la natura inferiore si lega alla superiore per tutta la sua latitudine, ma per la sua sezione conica più ristretta: così la natura sensibile non si lega all'intellettiva nella sua totalità, cioè in tutte le sue specie particolari, ma per mezzo della sua sezione più alta, che è l'uomo; e similmente la natura vegetativa alla sensibile. Il vertice di questa piramide, cioè il punto d'inserzione del mondo con Dio, è costituito dal Verbo incarnato [1].

Inversamente, da Dio alle creature, il rapporto è concepito nella forma di una progressiva moltiplicazione. Ma nessuna idea di movimento è implicita in questa molteplicità, come se Dio creasse dapprima un essere solo e da questo s'irradiasse una pluralità sempre maggiore di esseri. Scoto respinge, non meno energicamente di Tommaso, questo emanatismo neoplatonico; egli vuole che tutta la pluralità scaturisca di getto da Dio e giustifica razionalmente questa tesi, dicendo (anche con Tommaso) che la pluralità è necessaria perché mai le singole creature esauriscono tutti i modi dell'essere che sono in Dio, e che la perfezione divina si manifesta nel tradurre in atto il principio secondo cui *quantum aliquid magis est primum tanto magis pluribus communicatur* [2].

---

[1] *De rer. princ.*, qu. 10, 4. Questa rappresentazione giova a Scoto anche per spiegare la formazione dell'individuo animato.

[2] *De rer. princ.*, qu. 2, a. 1.

Ma il razionalismo di Scoto si arresta ben presto di fronte all' idea di Dio, limitandosi a constatarne l' immediata evidenza e certezza e a parafrasarla nell'argomento di Anselmo [1]. Già l' idea stessa della creazione si sottrae al ragionamento, che la teologia precedente aveva insinuato, anticipando all'atto divino l' idea di un bene da realizzare, e commisurando l'opera di Dio a questo modello che Dio stesso non potrebbe trascurare, perché non potrebbe cessare d'essere Dio. Scoto invece trasferisce nella teologia l' idea di un volontarismo insindacabile — quello stesso che ha applicato alla sua etica — e se ne serve allo scopo del tutto opposto, di rompere quella continuità tra l'uomo e Dio, che il razionalismo tendeva a fondare. Questo volontarismo ha due espressioni distinte: in rapporto alla stessa natura divina e in rapporto all'uomo. Sotto il primo aspetto, esso riproduce, nella sfera della divinità, la distinzione tra intelletto e volere che abbiamo già constatata nella sottoposta sfera dello spirito umano. Nel pensiero di Dio sono precostituite le ragioni eterne delle cose; ma la creazione non è un atto necessariamente determinato da quelle condizioni, bensì un atto libero della volontà divina. Sotto il secondo aspetto, il volontarismo assume un significato prammatistico, e cioè esprime l'esigenza di un atteggiamento non teoretico, ma pratico, dell'uomo di fronte alle determinazioni di Dio. Gli atti divini

---

[1] Inoltre Scoto afferma l'univocità dell'idea dell'essere, in Dio e nella creatura, in contrasto con Tommaso che la considera come soltanto analoga. A torto però si è voluto, dal Bayle in poi, interpretare questa veduta in senso panteistico. Si tratta di una mera univocità di significato; ma l'essere delle creature non si adegua metafisicamente a quello di Dio. L'essere divino è assoluto e semplice, la creatura, invece, *ha* l'essere ed è composta.

non si spiegano, ma si eseguono; Dio è incondizionatamente Signore, l'uomo incondizionatamente servo.

La teologia diviene quindi per Scoto una scienza pratica: essa non è analisi razionale dei dommi, ma vede nei dommi soltanto delle formule pratiche, delle *rectitudines,* che l'uomo è tenuto a seguire. Il domma della trinità, il domma dell'incarnazione, ecc., non esprimono che rapporti pratici: togliete una delle persone, e l'atto religioso non è più retto, non è più conforme alla *rectitudo* teologica.

L'intenzione di Scoto è di dare alla teologia massima potenza, sottraendola alla sfera del questionabile, e massima ampiezza, includendo in questo superiore prammatismo una folla enorme di problemi che l'industre razionalismo cristiano aveva elaborati. Ma la chiesa non è stata mai, e con ragione, troppo tenera con questa sorta di zelatori: l'esempio del modernismo prammatista, che ha in Scoto il suo lontano progenitore, è molto istruttivo. E la ragione è che la spiegazione meramente prammatica del domma non fa che vuotare tutto il patrimonio mentale cristiano, nell'apparenza di assicurarne contro ogni dubbio i dati elementari. Finchè questi sono ancora animati da una fede intima e ardente, hanno ancora l'apparenza di vivere una vita propria; ma se la fede, che ad essi è solamene avventizia, vacilla, allora le formule prammatiche appaiono quel che in realtà sono: foglie secche, vuoti simboli.

Il prammatismo di Scoto è già, per questa ragione, un pericolo più che un presidio, per la teologia cristiana; e la storia non tarderà a darne la prova. Ma v'è di più l'aggravante di un dissidio profondo tra il volontarismo divino e quello umano,

l'uno che postula un Dio assolutamente signore, l'altro un'anima assolutamente libera. Quindi una serie di antinomie teologiche, acutamente notate da un sagace storico: la predestinazione ci dà la salvezza, e intanto noi meritiamo l'eterno premio; la grazia crea l'inclinazione al bene in noi, ma nel tempo stesso noi ci conquistiamo il nostro bene; i sacramenti soli ci apportano la grazia, ma noi possiamo anticipare con l'opera nostra sulla grazia. Questi antinomismi, nella loro più cruda espressione, appartengono a Scoto *uti singulus;* ma nella loro sostanza essi sono già latenti nella coscienza cristiana, perché ormai la soggettività umana è nata e si è sviluppata all'ombra della soggettività divina, e comincia a sentire l'incompatibilità della presenza dei due soggetti, ciascuno dei quali non può affermarsi pienamente se non a detrimento dell'altro.

La lotta del tomismo e dello scotismo appartiene alla fase degenerativa della scolastica, che è nel tempo stesso creativa di un nuovo movimento spirituale [1].

5. Dottrine politiche del Medio Evo. — In una storia del pensiero medievale, a nessun ordine di scienze particolari noi possiamo dare un posto distinto, all'infuori di quelle politiche, perché esse soltanto hanno nella mente degli scolastici una propria ragione autonoma. Delle altre, le scienze naturali non sono ancora staccate dalla comune trama dei sistemi cosmologici; quelle estetiche sono avvolte

[1] Questo ulteriore lavoro mentale forma oggetto della seguente parte della presente storia: *Rinascimento, Riforma e Controriforma*, 2 voll., Bari, Laterza, 1950[5].

in uno spesso involucro intellettualistico, e manifestano un dissidio non ancora approfondito tra l'universalità dell' idea del bello, anticipata e cristallizzata nel pensiero divino, e la particolarità dell' invenzione artistica, che vien considerata come « una bella menzogna ». Anche nelle scienze storiche l'universale e l' individuo si polarizzano in un'opposizione non ancora penetrata dal pensiero, e il senso della mera individualità si traduce in nude raccolte cronachistiche, mentre quello dell' universalità trascende le successioni empiriche dei fatti e si ferma nella rappresentazione statica di una società perfetta, a cui nulla conferisce il movimento della vita. Quel che v' è di più profondo nell' intuizione storica medievale si condensa perciò nella scienza della politica, intesa come una costruzione a priori dell'ottimo degli stati, che ha nel pensiero divino, più che nelle esigenze terrene degli uomini, i titoli della propria legittimazione. Ma avviene qui, come generalmente in tutte le manifestazioni della coscienza medievale, che la nuova umanità sorge e si sviluppa all'ombra del divino, e che le sue ragioni contingenti si sublimano in Dio, ridiscendendo fino all'uomo attraverso quella trascendente mediazione. Così nella scienza politica medievale noi possiamo osservare una serie di nuove, ardite intuizioni prammatiche, all'apparenza cristallizzate in una forma teologica, ma in realtà viventi sotto quell' involucro protettore, dal quale non tarderanno a liberarsi, quando saranno siffattamente sviluppate che potranno affrontare, da sole, la vita.

In nessun altro ordine di discipline, come in quelle politiche, la funzione mediatrice del pensiero scolastico, tra l' antico mondo greco-romano e il mondo moderno, appare così tangibile ed evidente.

La teocrazia cristiana che, a una superficiale considerazione, può apparire oppressiva della libertà umana, e, nel suo trascendente misticismo, atta a straniare gli uomini dalla vita terrena, rappresenta invece, nella sua realtà storica, una esigenza del tutto opposta. Il Medio Evo vuole difesa, protezione; e la teocrazia ecclesiastica risponde appunto a questa esigenza creando un vincolo organico tra le genti, e una solidarietà umana, che saranno condizioni necessarie alla rinascenza dei classici ideali della coscienza politica greco-romana.

La lotta tra la chiesa e l'impero, non che turbare l'esplicazione di questo compito, la ravviva continuamente, con solleciti richiami dei contendenti alla vita, e con una vigile critica scambievole, che pone in essere, come vedremo, nuovi princìpi direttivi della politica. L'opposizione è contenuta in una medesima coscienza teocratica: non sono già due diverse concezioni di vita che tendono ciascuna al proprio sopravvento; ma è una sola e medesima concezione che mira a esprimersi nell'uno o nell'altro istituto. Questa fondamentale unità si osserva tanto nella redistribuzione dei valori storici del passato fatta dagli scrittori medievali, quanto nella loro deduzione speculativa del concetto della monarchia.

Sotto il primo aspetto, mentre ancora in Agostino l'idea dell'impero si collegava al ricordo non sopito delle lotte cristiane, e la politica romana appariva un'opera demoniaca in contraddizione con le leggi divine, negli scrittori medievali invece, che non possono più concepire una potenza non derivante da Dio, tutta la storia del passato si trova reintegrata in questa nuova unità. Tommaso, nel *De regimine principum*, considera la potenza romana come ispirata dal consiglio divino; e Dante, nel *De Monarchia*,

lo segue fedelmente in questa idea [1]. In realtà, è la nuova intuizione teocratica dell' impero che si riflette sul mondo antico, e se ne appropria imprimendogli la propria forma.

Sotto il secondo aspetto, che concerne l' intrinseca legittimazione dello stato medievale, si osserva un analogo e graduale mutamento di prospettiva e di piano dottrinale, dall'età patristica all'età scolastica. Per Agostino, lo stato politico (che non coincide, come abbiamo già detto, con la città terrena), nasce dal peccato originale, corruttore della libertà e dell' integrità della natura umana, che rendendo gl' individui incapaci di raggiungere coi propri mezzi un'ordinata e armonica convivenza, esige un esterno presidio di autorità e di norme, rivolte al conseguimento di questo fine. Sorto così per effetto della caduta, lo stato costituisce, nel tempo stesso, un rimedio provvidenziale del male che l' ha occasionato, perché con la disciplina e col concorso delle forze reintegra almeno parzialmente, cioè nei limiti degl' interessi mondani, la natura umana debilitata. E, come ulteriore conseguenza di queste premesse, lo stato assume un carattere convenzionale e avventizio, essendo estraneo alla natura originaria degli uomini, e sopravvenendo ad essa in virtù di una contingenza storica, cioè di un atto peccaminoso della libertà.

Questa concezione, abbozzata da Agostino, ha informato di sé la prassi politica dell'alto Medio Evo. Il prestigio religioso dei monarchi è stato convalidato dal carattere provvidenziale della loro funzione di collaboratori al piano divino del risana-

---

[1] THOM., *De regim. princ.*, III, 4 sgg.; DANTE, *De Monarchia*, II, 9 sgg.

mento umano. E d'altra parte la limitazione del loro potere, che di fatto è apparso sempre temperato dal costume tradizionale, dai privilegi della feudalità e dei diritti dei gruppi organizzati, ha avuto un fondamento filosofico e giuridico nel carattere convenzionale dello stato. L'assolutismo politico è del tutto estraneo alla coscienza medievale.

Questo assetto tradizionale è stato profondamente mutato dal risorgere dell'aristotelismo, che portava con sé una diversa concezione, organica e unitaria, dello stato, e faceva degli istituti politici un elemento integrante, non più estrinseco e fittizio, della natura umana. L'avvento dell' aristotelismo coincideva col manifestarsi di nuovi fermenti di vita pubblica e, principalmente, coi tentativi di concentramento dei poteri, intrapresi in quel volgere di tempo, dagl' imperatori e dai papi. Esso somministrava un comune fondo di dottrine, in cui i due massimi istituti della società medievale trovavano egualmente la propria espressione. Unità della politica nella sua fonte e nelle sue estrinsecazioni; organicità della vita sociale; universalità del regime: ecco i punti principali di convergenza di tutte le dottrine, anteriori all'opposizione tra chiesa e impero. Il principio unitario ha la sua ragione in Dio, unità suprema che imprime l'unità al mondo, e il Logo è la *lex aeterna* che l'amministra nella sua pluralizzazione empirica, nell'atto di procedere dalla sua fonte e di ritornare ad essa. *Omnis multitudo derivatur ab uno et ad unum reducitur.* E questa unità è, conforme al soggettivismo del Dio cristiano, personale e monarchica.

Una serie di conseguenze vien dedotta da queste premesse, con logico rigore. Tra l' idea divina e quella umana del regno viene stabilita la differenza

tra l'originale e la copia, secondo il concetto biblico platonizzato dai dottori: quindi il monarca è *imago divinae maiestatis,* e la sua relazione verso i soggetti è analoga a quella di Dio verso il mondo. L'unità è inoltre organismo, armonia, ed implica pertanto un *ordo,* consistente nella subordinazione della pluralità all'uno. Nel suo esplicarsi, quest'ordine costituisce una serie gerarchica, graduale, di organismi, dalla famiglia alla città, al regno, e finalmente all' impero o alla chiesa, che realizzano progressivamente la perfezione del modello superiore. All' idea dell'uno si allaccia infine quella del bene: quindi la monarchia vien concepita non solo come l'*esse* ma anche come il *bene esse* [1] del mondo.

Ma questo comune fondamento teoretico dell' impero e del papato è anche la ragione del loro conflitto. Finché vigeva la dottrina convenzionalistica dello stato, e la chiesa stessa era una società molto decentrata di fedeli, non ancora in preda alle ambizioni assolutistiche dei papi, era possibile una coesistenza pacifica dei due istituti, senza durevoli pretese di dominio dell'uno sull'altro. Il principio che sanzionava il loro mutuo accordo era quello formulato, già sulla fine del V secolo, da papa Gelasio: che ciascuno dei due poteri deriva direttamente da Dio ed è indipendente dall'altro nella propria sfera. Ma le tendenze organiche ed unitarie dell'aristotelismo, venendo di rincalzo alla nuova prassi dell'accentramento politico, rompevano l'empirico compromesso tra i due poteri e sollevavano la quistione del primato. Il papato, riuscendo più tempestivamente ad affermare la propria monarchia, e avendo a suo favore il privilegio della più alta

[1] DANTE, *Monarch.*, I, 5.

natura spirituale della propria funzione, conseguiva, nella contesa, le prime vittorie, e, da Gregorio VII a Bonifacio VIII, fissava, in una forma definitiva, la dottrina della teocrazia ecclesiastica.

I capisaldi di questa dottrina sono che la divisione dei due poteri concerne soltanto l'esercizio di essi e non il possesso, che appartiene indiviso al papa, che ha ricevuto da san Pietro la *potestas ligandi in caelo et terra.* Se la Santa Sede ha potestà di giudicare le cose celesti e spirituali, *a fortiori* ha quella di decidere le cose terrestri e temporali. L'esercizio dell'autorità imperiale nasce da delega del papa: atto revocabile, quando il braccio secolare non risponde a quella finalità per cui è stato armato. Di qui la rappresentazione simbolica delle due spade, o del sole e della luna; di qui ancora i tentativi di tradurre in linguaggio filosofico questi rapporti, col dire che le due potestà appartengono al papa *habitu,* mentre una sola è esercitata *actu.*

Nell'opposto campo dei difensori dell'autonomia imperiale, comincia solo tardi a farsi strada una legittimazione dell' impero *iuxta propria principia.* Fino a Dante, le rivendicazioni dei legisti sono informate alla concezione tradizionale dell' indipendenza dei due poteri. Di qui l' immagine dei due soli nella *Monarchia* dantesca. Ma gli episodi più culminanti del conflitto sorpassano i limiti di tempo nei quali si muove la presente storia, e, per il profondo mutamento che implicano nelle posizioni dei contendenti e nelle ragioni stesse del loro contendere, rientrano nel clima spirituale dell'età seguente [1].

---

[1] **Per una trattazione molto più ampia dei problemi che qui sono stati solo accennati, si veda la parte seguente: *Rinascimento, Riforma, Controriforma,* vol. I, Introduzione, n. 5; *Le dottrine politiche ed ecclesiastiche del Trecento.***

6. La Filosofia del Cristianesimo. — Una sintesi scolastica, come un *corpus* di dottrine organicamente connesse, in cui si compendi tutto il lavoro del pensiero cristiano attraverso i secoli, non esiste. O almeno, esiste uno sforzo sintetico, per possedere un riflesso, un' immagine razionale di tutta l'opera divina; ma il pensiero, che è l'anima di quello sforzo, vi trasferisce le esigenze più profonde della propria soggettività, incompatibili con un' opera di puro amanuense, e insinua nella sintesi un fermento dissolutore, che finirà per annullarla. La *Somma* medievale, che vorrebbe in un foco solo concentrare l'universo ed essere il microcosmo del macrocosmo, soddisfa soltano nella ben congegnata struttura esteriore a questo còmpito; nel suo interno invece vivono, si agitano e lottano insieme più mondi, quanti ne suscita l'originale reattività dello spirito al contatto di quell'oggettività ideale che gli è imposto di riprodurre. Le categorie della logica greca, che pur dovrebbero essere la trama mentale della sintesi, sono per prime attraversate da una corrente nuova che ne sposta il centro d' irradiazione e di riferimento; il principio di causalità, su cui tutta la duplicazione della realtà è fondata, già contraddetto dal principio del creazionismo, almeno nella sfera trascendente dell'operazione divina, comincia ad essere intaccato anche nella psicologia umana, dove l'anima, che una tenace intuizione della sua parentela con Dio ha fortificato e corroborato, sente in sé almeno il travaglio di questa più alta incarnazione. Il personalismo divino — giudaico e cristiano — alla cui ombra la personalità umana s' é svolta, ora si rivela incompatibile con la propria filiazione: e tuttavia il pensiero ancora si affanna per conciliare l'assoluta libertà di Dio con l'assoluta

libertà dell'uomo, la grazia col merito, la redenzione con l'espiazione, la fede con le opere. Tutti i vecchi concetti della teologia patristica, incarnati ormai nella nuova coscienza umana, cominciano ad apparire insuscettivi di una pacifica coesistenza con quella stessa umanità che essi hanno suscitata: il pensiero non ha più nulla da apprendere da quella Trinità, che un tempo gli simboleggiava la propria legge, perché ora questa legge comincia a formarsi dentro di esso; il concetto della risurrezione ha ormai esaurito il suo compito di riabilitazione della carne, la quale ha nello spirito stesso e non in una proiezione immaginaria nel futuro il proprio sicuro presidio; e lo stesso potremmo ripetere degli altri numerosi concetti che siamo andati esaminando nel corso di questa storia. La teologia si ritira dalla lizza delle opinioni, apparentemente per salvare il suo patrimonio, dichiarato intangibile; in realtà per dissimulare la propria sconfitta. Essa non ha più nulla da dire agli uomini; e quando un giorno si vorrà indagare che cosa essa custodisca con cura così gelosa, si vedrà che non è che un ammasso di foglie secche, residui di un'antica, magnifica vegetazione. Noi possiamo presentire fin d'ora — che siamo ancora al culmine della speculazione scolastica — che il cristianesimo ha esaurito il suo compito speculativo, ha già esplicato nel mondo la propria rivelazione: e quel compito ulteriore che vorrebbe proporsi di condensare in una intuizione unica e immobile tutto ciò che esso è andato faticosamente svolgendo nel corso della sua storia, è incompatibile con le leggi della vita e contradittorio rispetto allo stesso contenuto positivo del suo insegnamento. Era infatti implicita in quei motivi originali, da cui la sua vita storica s'é formata, la tendenza verso una plu-

ralizzazione sempre più ricca della realtà umana: era nella soggettività, in cui tutti si compendiano, il principio attivo di un continuo differenziamento. Noi possiamo constatare nella scolastica, malgrado gli opposti proponimenti dei dottori, l'esplicazione di questa tendenza, che contraddice solo a un innaturale assunto dommatico, ma risponde pienamente all' indirizzo storico della mentalità cristiana.

Cerchiamo ora, con una rapida corsa lungo la via che abbiamo tracciata in questi tre volumi, di fissare qualche linea direttiva della filosofia del cristianesimo, che la folla ingombrante dei particolari storici ha potuto in qualche punto oscurare. Sul limitare dell'era cristiana, il nuovo momento religioso dello spirito, già sparsamente presentito nei culti del paganesimo, ci è apparso concentrato in due fochi ben distinti: il romanesimo e il giudaismo. Abbiamo detto: religiosità, e intendiamo dare a questo termine il suo significato schiettamente etimologico, di un legame tra gli uomini, di una solidarietà che necessariamente implica l'assunzione di rapporti superiori agl' individui e più certi e durevoli della loro empirica esistenza. Questo nesso è concepito come una personalità trascendente, Jahve o l' Imperatore, siffattamente irrigidita, però, che la coscienza umana non vi riconosce più sé medesima. Nel giudaismo infatti, il più elevato senso della personalità umana si rivela solo per ribadire una dura servitù degli uomini: una servitù morale nella religione dei profeti, una servitù anche politica nelle più tarde manifestazioni della religiosità farisaica. La personalità di Dio si afferma tutta a spese di quella dei suoi soggetti.

Nel romanesimo esiste un senso della personalità più immanente e terreno, ma non ne conquista

ancora l' intima fonte, e si ferma a una effigie esteriorizzata, quasi a una maschera di esso. Questa maschera è, come abbiamo visto, il diritto.

Nell'uno e nell'altro mondo storico, il rapporto concreto della religiosità non circola, ma appare irrigidito nelle sue articolazioni: lo spirito è naturalizzato e non si possiede nel ciclo dei suoi momenti. Romanesimo e giudaismo sarebbero rimasti in quello stato di mutua incomprensione e di ostilità, che è lo stato propriamente di natura, senza un interprete capace di risalire le due correnti spirituali, fino alla loro comune sorgente, fin dove Dio si fa veramente Dio poiché l'uomo si fa veramente uomo; e capace di rifondere la doppia, impenetrabile naturalità del divino e dell'umano nella vita piena e totale dello spirito. Questo interprete è Gesù. Egli svela nella coscienza — la più elementare e ingenua — il centro dove la paternità divina si concrea con la filiazione umana, dove, col soggetto, si costituisce l'altro soggetto (il prossimo), donde s' irradia la luce di un infinito, che non è la mera indeterminatezza dell'antica filosofia, ma la nuova potenza dello spirito, che invano si cercherà, dopo di lui, di misurare con una seconda spazialità e una seconda temporalità, spostate fino al margine di un orizzonte fantastico. Non l' immaginazione può infatti rappresentarlo, perché esso non si distende fuori dell'uomo, ma si svolge da lui e con lui: è quel tesoro che è là dov' è il suo cuore, che si arricchisce prodigandosi, e si conserva, non coi sedimenti del passato, ma solo e sempre mercé la forza trasfigurante e rinnovante dell'attività ultima, e, perciò appunto, prima. Gesù fonda nel tempo stesso la nuova umanità e la nuova divinità, e, con una inversione profonda dei tempi, le prospetta innanzi a sé, pur con un residuo di quello sfondo scuro e chiuso del giudaismo popolare.

Ma il Vangelo di Gesù non crea una religione, un legame stabile e valido per tutti. Il suo insegnamento si disperde nelle masse, che non possono comprenderlo, perché non possono realizzarlo; solo pochi eletti avranno tale forza, ed essi agiranno nella storia come un fermento rinnovatore della coscienza cristiana, sempre che essa si attarderà sulle sue passate conquiste. Per fondare una religione, occorre che nell'esperienza isolata di Gesù si addensino tutte le possibili esperienze umane, che nella sua natura si raccolga e quasi si materializzi tutta la natura, che infine il suo fato storico simboleggi il corso di tutta la storia. Comincia in questo modo il lavoro su Gesù e s' intreccia con quello che procede da Gesù, in una maniera così intricata, che ancor oggi noi, nei ricordi della nostra educazione cristiana, non riusciamo a separare l'uno dall'altro. Lo sviluppo del pensiero cristiano muove da entrambi egualmente, perché dal diretto e immediato contatto con Gesù esso riceve lo spunto soggetivo, personale, di ciò che poi rappresenta oggettivamente nelle sue costruzioni teologiche; anzi, riceve di più l' impulso a trascenderle continuamente, come inadeguate all' intimità ineffabile del loro principio animatore.

Ciò che l'atto di Gesù aveva conquistato in intimità e profondità e che solo con l'attività è possibile riprodurre, vien proiettato in estensione: l'atto redentore diviene il fatto generale della redenzione; la compenetrazione del divino nella sua coscienza, una compenetrazione oggettiva di due nature, e così via. Il puro spiritualismo originario assume un'esteriorità definita ed è reso suscettibile di una vasta propagazione; la rivelazione intima della coscienza diviene una rivelazione dall'alto; l'era estemporale dello spirito un'era storica. Il Dio dei Giudei subisce

un primo incremento, quello del Figlio, che lo umanizza e l' ingentilisce, come suole avvenire per tutti i padri; presto subirà anche quello dello Spirito Santo, perché la chiesa, appena sorta, e nell'atto di creare le nuove esperienze religiose, sente che si prolunga in essa il dono della rivelazione divina, e personifica nello Spirito il distributore dei doni.

La Trinità comincia a formarsi e ad organizzarsi. Essa è concepita nel suo complesso come una realtà spirituale, perché solo nello spirito si realizza una molteplicità che non cessa di essere unità. Suggestioni profonde del neoplatonismo accelerano questo lavoro, e gli forniscono non soltanto l'astratto schema trinitario, ma anche il principio unitario informatore, mostrando che la semplicità dell'essenza divina non si complica né si contamina nel progresso della generazione: perché Dio non *ha* il Figlio, ma *è* il Figlio: in questo convertirsi dell'avere con l'essere è il principio fondamentale dell'unità, e, generalmente, dei rapporti della vita dello spirito. Ma il cristianesimo aggiunge di proprio, alla suggestione neoplatonica, una più alta e intensa umanità delle relazioni divine, compendiate in un'unica legge d'amore; e d'altra parte, esso corregge quelle declinazioni delle triadi neoplatoniche, che risentono ancora di un originario carattere naturalistico, in quanto fanno dell' esplicazione dell' attività una progressiva attenuazione e diminuzione dell'agente.

Il concetto cristiano dell'omousia esprime invece, se pure in una forma sostanzialistica che ne preclude le più ardite conseguenze, la nuova legge spirituale dell' identità dinamica, del potenziamento del divino nelle sue esplicazioni. E se ancora il mondo, come creatura di Dio, è escluso dal partecipare a questo incremento del divino, che è limitato soltanto alle

geniture, v' è tuttavia già in esso il presentimeno di quel più alto destino, perché le sue ragioni essenziali sono sublimate nel Logo, ed hanno perciò voce e difesa sul trono stesso di Dio. Il pensiero che, in queste astruse costruzioni metafisiche, pare straniarsi dal semplice e umano insegnamento di Gesù, ne sente ora più che mai tutto l' influsso, perché quella inabitazione mutua del Padre e del Figlio che Gesù realizzava nella sua esperienza incomunicabile, qui si spiega nei suoi nessi universali, diviene l'oggettivazione poderosa di ciò ch'era raccolto nella potenza del nuovo soggettivismo.

In Dio vengono, così, sublimate le leggi dello spirito umano, e l'umanità a sua volta le riceve per riflesso, in virtù di una somiglianza con Dio, impressale nella creazione. S' insinuano qui i motivi della mimesi platonica; ma essi servono soltanto da mediatori e interpreti tra due mondi, il divino e l'umano, che nella loro intima struttura ripugnano al platonismo. Come immagine del divino, l'uomo partecipa della figurazione trinitaria e dialettica dello spirito; la sua naturalità è vinta e insieme è inverata con quello stesso processo che ha informato l' incarnazione di Dio.

Ma sorgono di qui i primi e più gravi conflitti della coscienza cristiana: perché, mentre l' intelletto umano, già piegato dalla lunga tradizione ellenistica, si presta facilmente alla funzione che gli viene assegnata di copiare e riprodurre l' intelletto divino: la volontà invece è insuscettiva di questo lavoro di reduplicazione e, quando si afferma in proprio nome nell'uomo, non può fare a meno di scalzare la volontà superiore che l'opprime. Finché l' intellettualismo può offuscare l'originalità del suo atto e anticiparvi una rete di giudizi pratici che la costringono

a muoversi in modo puramente automatico, il rapporto platonico tra il divino e l'umano conserva tutta la sua efficacia. Ma già con Agostino, la volontà è ricondotta alla sua soggettività spontanea e creatrice, e l' incompatibilità di un libero volere tutto umano con un libero volere divino scoppia in un violento conflitto, che minaccia di travolgere le concezioni cristiane della predestinazione, della grazia, della redenzione, delle retribuzioni finali. Agostino si arresta turbato di fronte alle conseguenze pelagiane dei suoi princìpi, e non potendo più ormai piegare la volontà alla vecchia legge, l'uccide, predicando nei suoi ultimi scritti una dura servitù naturale, che, con la sua stessa durezza non fa che porre in maggior rilievo il precedente peccato di orgoglio, che in essa si espia.

Ma il seme fecondo è lanciato all'avvenire. L'originalità creatrice dello spirito umano, una volta scoperta nel volere, non si eclissa più, anzi dal volere s' irradia sull' intelletto, che finirà col venir concepito nello stesso attivismo, con un processo opposto a quello che tendeva, per mezzo della supremazia dell' intelletto, a offuscare l'autonomia del volere e quindi l'autonomia dello Spirito. Sta qui la grande suggestione del volontarismo medievale e moderno; non già nella vana pretesa di una graduazione gerarchica di dignità umane.

Alla speculazione patristica tien dietro un lungo periodo di sosta e di riposo. Nel frattempo, i concetti cristiani che erano ancora fluttuanti e mobili, come tutto ciò che è nel travaglio della formazione, si assodano, si sottraggono all'ansia del divenire, si cristallizzano in dogmi, destinati a perdere sempre più contatto con la mentalità che li ha creati. Il Medio Evo li riceve così e li ripete scialbamente

senza poter ristabilire nessuna comunione di vita con essi. La teologia che era stata la vera filosofia della patristica, s' irrigidisce ora in una scienza distinta, che ha in suo favore solo il prestigio della tradizione. Quelle che furono le sue esigenze vive si sono ora trasferite in proprio nome nella filosofia, come lo spirito divino si era trasferito nella sua immagine umana. La scolastica, nell'apparenza di ricominciare da capo il lavoro del pensiero cristiano, in realtà lo riprende al punto dove la patristica lo aveva lasciato, dove cioè s' inizia il ricorso del pensiero, che, avendo ricevuto la sua nuova natività dall'alto, si sforza di adeguarsi con propri mezzi alla divinità delle sue origini. Il centro ideale della scolastica è accentuatamente antropologico, mentre quello della patristica era teologico: ma, come la teologia patristica tendeva all'antropologia, così ora l'antropologia tende alla teologia.

La scolastica esordisce col problema degli universali. Dapprima essa lo balbetta in termini di grammatica, quindi lo eleva a significato logico, infine gli conferisce una portata metafisica. In questa più elevata formulazione, i caratteri dell'antico intuizionismo trascendente della patristica persistono immutati nella concezione realistica dell'universale *ante rem*, che anticipa la realtà umana in Dio e impone al pensiero un modello (che pure è un pensiero anch'esso!) il quale circoscrive e limita l'opera sua. *Philosophia ancilla theologiae*. Ma l'originalità della scolastica è nel nuovo realismo immanentistico, che incarna nelle creature l'universalità che si irradia da Dio (*universale in re*); e si rivela già anche un'adeguazione umana, genetica, di questa nuova universalità, sia pure nella forma molto imperfetta di un *universale post rem*.

Ma il problema degli universali non è che un mero simbolo o un'espressione molto semplificata dell'attività scolastica. Questa ha un contenuto incomparabilmente più ricco, che si può compendiare come una completa rivalutazione e trasvalutazione razionalistica di tutto il precedente lavoro della mentalità cristiana. Questo razionalismo ha solo l'apparenza di copiare e riprodurre un esemplare divino; in realtà lo crea e lo costituisce. Il Dio della scolastica, anche se trascendente, non è più il Dio ricevuto dai Padri: è già una posizione filosofica; una stessa, potente razionalità lo avvince all'uomo, e nell'uno e nell'altro circola un identico principio vitale. La divinità è conquistata dal pensiero, e non si prodiga più come un dono al pensiero. Al culmine di questo movimento non potrà esservi che una completa dissoluzione della dommatica cristiana, che, sorpassata dalla storia, non ha più che il valore di una mitologia.

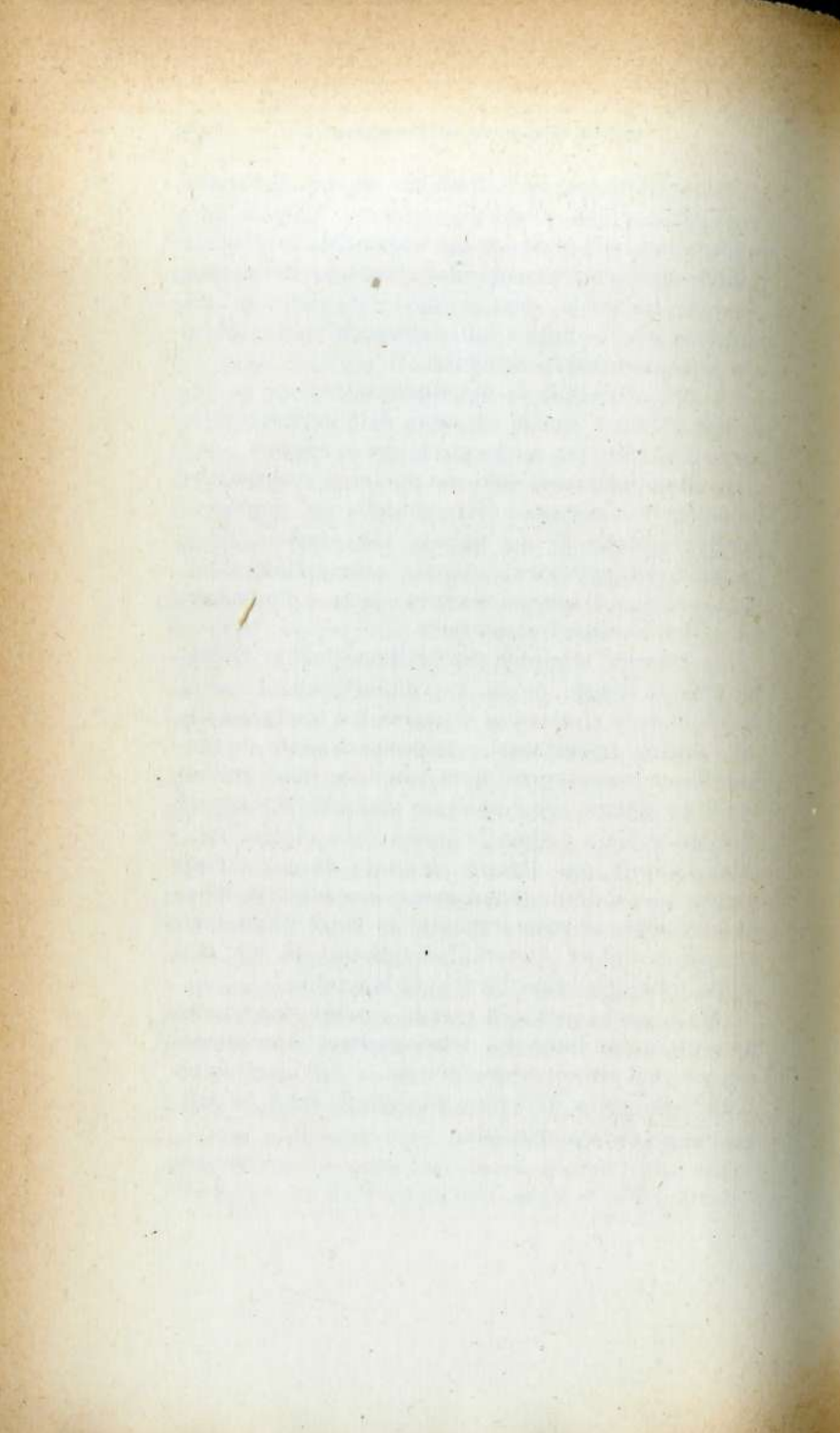
E già, nello sforzo degli scolastici per salvare nel loro razionalismo quanto v'è di essenziale nell'insegnamento cristiano, comincia a manifestarsi questa crisi. Il domma, tagliato secondo una forma di mentalità diversa, mal si adatta ai tentativi di reinterpretazione e di reintegrazione. Ancora si spera tuttavia di salvarlo sottraendolo del tutto alla discussione; ma i tempi incalzano; il *credo quia absurdum* è tramontato. L'intelletto e la volontà non sentono più la forza coercitiva di quel limite che si vorrebbe imporre loro dall'esterno; e, poiché il loro sviluppo, che procede sempre dall'interno all'interno, non ne è per nulla ostacolato, finiscono col dimenticarlo.

Questo distacco, che è la naturale separazione della pianta vivente dai rami secchi, dove non circola più la linfa vitale, nel Medio Evo è soltanto

preannunziato, ma non effettuato ancora. Nelle sue manifestazioni più cospicue e mature, il Medio Evo ci offre una crisi profonda del nuovo e dell'antico, ci mostra un potenziamento della soggettività umana giunto a tal grado, che la nuova vita dello spirito trabocca già da tutti i lati dell'oggettivismo ideale che ancora vorrebbe contenerla.

E alla crisi interna del cristianesimo se ne aggiunge un'altra: quella suscitata dall' incontro della mentalità cristiana con quella greco-romana, che, vivificata al principio solo con uno scopo sussidiario e apologetico, pretende rivivere nella sua originaria purezza pagana. È una pretesa che sarebbe, storicamente, un controsenso, se non avesse l'alto significato storico d' innestarsi nella prima e fondamentale crisi, e così di accelerarla.

La filosofia originale del cristianesimo si chiude proprio in questo punto, in cui tutto quanto v'era di vitale nella rivelazione cristiana s' é trasfuso nella vita storica dell'umanità e il pensiero sente di possedere con un proprio titolo autonomo quel che gli era stato affidato come un sacro deposito. Fin adesso il cristianesimo è stato la forma della sintesi mentale, d'ora in poi diverrà elemento di una sintesi nuova; esso è destinato ad essere posseduto in luogo di possedere, ad essere guidato in luogo di guidare. La sua antichità diverrà fanciullezza; la sua dottrina, mitologia, cioè lavoro di fanciulli.

Ma appunto perciò il mondo moderno non potrà dire di essere fuori del cristianesimo; il cristianesimo è anzi rifuso dentro di esso, e nell'appropriarsene esso sente di avere adempiuta tutta la missione speculativa cristiana.

NOTA BIBLIOGRAFICA

I. Mondo romano e mondo ellenistico. — Intorno alla religione dei Romani, v. Boissier, *La religion romaine d'Auguste jusque aux Antonins*, 7ª ediz., Paris, 1909; Friedländer, *Darstellungen aus der Sittengeschichte Roms in der Zeit von August bis zum Ausgang der Antonine*, 5ª ed., Leipzig, Hirzel, 1881; Cumont, *Les religions orientales dans le paganisme romain*, Paris, 1907 (tr. it. Salvatorelli, Bari, Laterza, 1913); Wendland, *Die hellenistisch-römische Kultur*, Tüb., 1912; Rohde, *Psyche* (tr. it.), Bari, 1916; Foot Moore, *Storia delle religioni* (tr. it.), Bari, 1922. — Sul diritto in particolare: Mommsen, *Römisches Staatsrecht*, Leipzig, 1887[3]; Marquardt, *Römische Staatverwaltung*, Leipzig, 1887[3]; Ihering, *Geist des römischen Rechts*, Leipzig, 1852-1878; Mitteis, *Reichsrecht und Volksrecht*, Leipzig, 1891; Id., *Römisches Privatrecht bis auf die Zeit Diokletians*, 1908 sgg.; Mitteis-Riccobono, *Storia del diritto antico e studio del diritto romano* (vol. XII degli *Annali del Sem. Giuridico di Palermo*), 1928; Wenger, *Der heutige Stand d. röm. Rechtswiss.*, München, 1927; Bonfante, *Scritti giuridici vari* (I, *Famiglia e successione*; II, *Proprietà e possesso*; III, *Obbligazioni e princìpi generali*), Torino, 1916-25; Riccobono, *Fasi e fattori dell'evoluzione del diritto romano* (ed altri scritti affini, nei *Mélanges dédiés à G. Cornil*), 1926; Id., *Dal diritto romano classico al diritto moderno*, Palermo, 1917. — Opere di carattere generale: Neumann, *Der römische Staat und die allgemeine Kirche, bis auf Diokletian*, I, Leipzig, 1890; Seek, *Geschichte des Untergangs der antiken Welt*, tre voll,. Berlin, 1901; Burckhardt, *Die Zeit Kostantins des Grossen*, Leipzig, 1898; Harnack, *Kirche und Staat bis zum Grundung der Staatskirche* (*Kultur der Gegenwart*, I. 4, Ber-

lin-Leipzig, 1906, pp. 130-160); HAHN, *Rom und Romanismus in griechischrömischen Osten*, Leipzig, 1906; OTTO, *Kulturgeschichte des Altertums*, München, 1925; TURCHI, *La religione di Roma antica*, Bologna, 1939.

Sulle religioni misteriche, nei loro rapporti col cristianesimo: REITZENSTEIN, *Die hellenistischen Mysterienreligionen*, Leipzig, 1927[3]; PETTAZZONI, *I misteri*, Bologna, 1924; LOISY, *Les mystères païens et le mystère chrétien*, Paris, 1930[2]; contra: CLEMEN, *Der Einfluss der Mysterienreligionen auf das älteste Christentum*, Giessen, 1913.

Da confrontare inoltre le note storiche dell'ellenismo del DROYSEN (*Geschichte des Hellenismus*, Gotha, 1877) e del SUSEMIHL (*Gesch. der griech. Literatur in der Alexandriner Zeit*, Leipzig, 1891-92).

II. LA MENTALITÀ GIUDAICA. — La migliore edizione dell'*Antico Testamento* è quella di P. HAUPT, con numerosi collaboratori: *The sacred Books of the Old Testament*, Leipzig, Hinrichs, 1893 sgg.; più maneggevole quella del KITTEL, *Bibbia hebraica*, Leipzig, Hinrichs, 1913[3]. Per la letteratura apocrifa e pseudo-epigrafica, v. l'ediz. del CHARLES, Oxford, 1913. Sulla storia d'Israele, v. SCHÜRER, *Geschichte des Jüdischen Volkes*, 3 voll., Leipzig, 1898-1902; STADE, *Storia del popolo d'Israele* (nella collezione dell'ONKEN, trad. ital., Milano, s. d.); WELLHAUSEN, *Israelitische und judische Geschichte*. Berlin, 1894; LOISY, *Études bibliques*, Paris, 1903[8]; ID., *La religion d'Israël*, Paris, 1933[8]; KITTEL, *Gesch. d. Volks Israël*, Gotha, 1912[2]. Tra le introduzioni all'*A. T.*, cfr. STEUERNAGEL, *Lehrbuch der Einleitung in das Alte Testament*, Tüb., 1912; KITTEL, *Die alttestamentische Wissenschaft*, Leipzig, 1912[2]; SALVATORELLI e HUHN, *La Bibbia*, Palermo (s. d.); FOOT MOORE, *St. d. relig.* cit. — Sul Pentateuco in particolare, l'ipotesi wellhauseniana è esposta in: WELLHAUSEN, *Die Komposition des Hexatheuchs und der historischen Bücher des A. T.*, Berlin, 1899[3].

Intorno al significato storico dell'opera di FILONE, vedi DRUMMOND, *Philo Judaeus or the Jewish-Alexandrian Philosophy in its development and completion*, 2 voll., London, 1888.

III. GESÙ E LE ORIGINI DEL CRISTIANESIMO. — Opere generali: HOLTZMANN, *Lehrbuch der neutest. Theologie*,

Freib. i. B., 1911²; OMODEO, *Storia delle origini cristiane*, 3 voll., Messina, 1913 sgg.; MEYER, *Ursprung und Anfänge des Christentums*, Stuttgart, 1921-1924. — Del *Nuovo Testamento*, si veda l'edizione del TISCHENDORF, *Editio VIII critica maior*, Leipzig, 1869-1872; H. VON SODEN, *Die Schriften des N. T.* (I parte), Gött., 1913; SALVATORELLI e HUHN, cit.; JÜLICHER, *Einleitung in das N. Test.*, Tüb., 1919. — Sui sinottici: LOISY, *Les Évangiles synoptiques*, Ceffonds, 1907-08; WELLHAUSEN, *Einleitung in die drei ersten Evang.*, Berl., 1911²; WEISS, *Das älteste Evangelium*, Göttingen, 1903. — Sul 4° *Vangelo*: LOISY, *Le quatrième Évangile*, Paris, 1903; CLEMEN, *Die Entstehung des Johannes Evangelium*, Halle, 1912; OMODEO, *La mistica giovannea*, Bari, 1930. — Dei *Vangeli apocrifi*, vedi l'ediz. TISCHENDORF, Leipzig, 1876²; PREUSCHEN, *Antilegomena*, Giessen, 1901; ROBINSON, *Coptic apocryphal Gospels*, Cambridge, 1896. — Tra le opere su Gesù, mi limito a citare l'ultima: OMODEO, *Gesù e le origini del cristianesimo*, Messina, 1925². — Sullo sviluppo della dottrina evangelica, si vedano la *Dogmengeschichte* del HARNACK (Freib. i. B., 1886-92), quella del LOOFS (Halle, 1893), del SEEBERG (Erlangen-Leipzig, 1895-98). Inoltre, per la parte più propriamente storica: WEIZSÄCKER, *Das apostolische Zeitalter der christlichen Kirche*, Freiburg i. B., 1886, e la rapida rassegna del JÜLICHER, *Die Religion Jesu und die Anfänge des Christentums bis zum Nicaenum* (in *Die Kultur der Gegenwart*, Leipzig, 1906).

Intorno a PAOLO: PFLEIDERER, *Der Paulinismus*, Leipzig, 1900²; CLEMEN, *Paulus, sein Leben und Wirken*, Giessel, 1904; WREDE, *Paulus*, Tüb., 1907²; DEISSMANN, *Paulus*, Tüb., 1911; SCHWEITZER, *Geschichte der paulinisch. Forschung*, Tüb., 1911; NORDEN, *Agnostos theos*, Leipzig, 1913; OMODEO, *Paolo di Tarso apostolo delle genti*, Messina, 1922. — Sui rapporti tra Paolo e le religioni misteriche, oltre gli scritti cit. del Reitzenstein e del Loisy sui misteri, v. BOUSSET, *Kyrios Christos*, Gött., 1913; MACCHIORO, *Orfismo e Paolinismo*, Napoli, 1922.

Pieni di suggestione per la storia dello sviluppo della mentalità cristiana sono i seguenti scritti del LOISY: *L'Évangile et l'Église*, Paris, 1903²; *Autour d'un petit livre*, Paris, 1903; *Jesus et la tradition évangelique*, Paris, 1910; v. anche BUONAIUTI, *La chiesa romana*, Milano, 1933.

IV. GNOSTICI ED APOLOGISTI. — L'edizione critica dei così detti Padri Apostolici è: *Patrum Apostol. Opp. textum... recensuerunt, coment. exeget. et litt. illustraverunt*, O. DE GEBHARDT, A. HARNACK, TH. ZAHN, Lipsiae, 1875 sgg.; da questa è stata tratta una *editio minor*, Leipzig, 1894[2]. V. anche: J. B. LIGHTFOOD, *The apostolic Fathers*, London, 1890; FUNK, *Die apostolischen Väter*, Tüb., 1901.

Le fonti del pensiero gnostico sono in IRENEO, *Adversus haereses*; in TERTULLIANO, *Adv. Marcionem*, *Adv. Hermogenem*, *Adv. Valentinianos*; nei *Philosophumena* d'IPPOLITO; nel *Panarion* di EPIFANIO. — Intorno allo GNOSTICISMO, oltre i vecchi lavori del NEANDER, *Genet. Entwickel. der vornehmsten gnostisch. Systemen*, Berlin, 1818, e del MATTER, *Histoire critique du gnosticisme*, Paris, 1843[2], si veggano i più recenti del: DE FAYE, *Introduction à l'étude du gnosticisme au II[e] et au III[e] siècle* (*Rev. d'Hist. relig.*, 1902-03); ID., *Gnostiques et gnosticisme*, 1913, 1925; BUONAIUTI, *Lo Gnosticismo, Storia di antiche lotte religiose*, Roma, 1907; BOUSSET, *Hauptprobleme der Gnosis*, Gött., 1907; DREWS, *Die Entstehung des Christentums aus dem Gnostizismus*, cit.; LEISEGANG, *Die Gnosis*, Leipzig, 1924. — Della *Pistis Sophia*, il maggior documento gnostico originale che ci sia pervenuto, vedi la traduzione (molto discussa e criticata) dell'AMÉLINEAU, in francese (Paris, 1895) e quella ottima, dello SCHMIDT, in tedesco (Leipzig, 1905, in *Koptischgnostische Schriften I*).

Gli scritti degli Apologisti sono stati raccolti dall'OTTO nel *Corpus apologetarum Christianorum*, Jena, 1875[3] sgg.; BALDENSPERGER, *Urchristliche Apologie*, Strassburg, 1909; PUECH, *Les Apologistes grecs du II[e] siècle de notre Ère*, Paris, 1912; HAUCK, *Apologetik in der alten Kirche*, Leipzig, 1918; CARRINGTON, *Christ. Ap. of the 2nd Century*, New York, 1921. — Sulla *Apologia* di ARISTIDE (pervenutaci in più mss., armeno, siriaco e greco, che non confrontano tra loro), v. HENNECKE, *Die Apologie des A. Recension u. Reconstruction des Textes* (nei *Texte u. Untersuchungen* del HARNACK, Leipzig, 1893); SEEBERG, *Der Apolog. A.*, Leipzig, 1893. — Le opere di GIUSTINO (le due *Apologie* e il *Dialogo con Trifone*) formano i voll. I-II del *Corpus* dell'OTTO. Cfr. intorno ad esse: K. SEMISCH, *J. der Märtirer*, 2 voll., Bresl., 1840-42; M. v. ENGELHARDT, *Das Christentum J.s des Märt.*, Erlang., 1878. — Il Λόγος πρὸς Ἕλληνας di TAZIANO è nel vol. VI dell'OTTO; un'altra

edizione è stata curata dallo SCHWARTZ nei *Texte u. Untersuch.*, Leipzig, 1888. — Sul *Diatessaron*, cfr. TH. ZAHN, *T.s Diatess.*, Erlang., 1881. — Di TEOFILO, i tre libri *Ad Autolychum* sono nel vol. VIII dell'OTTO. — Le opp. di ATENAGORA, Περὶ ἀναστάσεως τῶν νεκρῶν e Πρεσβεία περὶ Χριστιανῶν sono stati pubblicati dall'OTTO (nel vol. VII) e dallo SCHWARTZ nei *Texte u. Unters.* (Leipzig, 1891). Cfr. LEHMANN, *Die Auferstehungslehre des Ath.*, Leipzig, 1890. — L'*Epistola ad Diognetum* è stata compresa tra gli scritti dei Padri Apostolici. Vedi HEINZELMANN, *D. Brief an Diogn., die Perle des christl. Altertums, uebers. u. gewürd.*, Erfurt, 1896. — L'*Octavius* di MINUCIO FELICE ha avuto numerose edizioni (tra le quali quelle del GERSDORFS, nella *Bibl. Patr. Eccles. lat.*, vol. VIII; dell'HALM, Wien, 1867, del LÉONARD, Namour, 1887); v. KÜHN, *Der Octavius des M. F.*, Leipzig, 1882; MASSEBIAU, *L'Apologétique de Tertullien et l'Octavius de M. F.* (in *Rev. de l' hist. relig.*, 1887: contro l'opinione generale degli storici considera l'*Ottavio* posteriore all'*Apologia* di TERTULLIANO); VAHLEN, *Quaestiones Minucianae*, Berlino, 1894. — L'*Irrisio gentilium philosophorum* di ERMIA è stato pubbl. nel vol. IX dell'OTTO. — Sugli apologisti in genere, v. G. SCHMIDT, *Die Apologie der drei erst. Jahrhund. in hist. system. Darstell.*, Mainz, 1890; W. B. GREENE, *The metaphysics of Christian Apologetics* (in *Presb. Rev.*, 1898 sg.).

V. INIZIO E SVOLGIMENTO DELLA PATRISTICA. — La più completa collezione delle opere dei Padri è quella del MIGNE, *Patrologiae cursus completus* in due serie: *Eccl. Graecae* in 162 tomi, che si estende fino al 9° sec., *Eccl. Latinae*, in 221 tomi, fino al 13° sec. (Paris, 1840-1857). Dove il Migne presenta lacune e mancano edizioni più recenti, si possono consultare le vecchie raccolte del: DE LA BIGNE, 1654[6]; D'ACHERY, 1655-1677 (2ª ed., 1723); GALLANDI, Venet., 1765[2] sgg. (l' indice è del 1863, Bologna). — Collezioni moderne importanti sono il *Corpus scriptorum eccles. Latinorum*, edito dall'Accademia di Vienna dal 1866; i *Texte u. Untersuchungen zur Gesch. der altchristl. Literatur*, ed. dal GEBHARDT e dal HARNACK, che formano un lavoro preparatorio per una grande edizione degli scrittori greci dei primi secoli, sotto gli auspici dell'Accad. delle Scienze di Berlino. — Collezioni minori: *Cambridge Patristic Texts*, ed. dal MASON, 1899

sgg.; *Bibliotheca SS. Patrum*, ed. dal Vizzini, Roma, 1901 sgg.; *Textes et documents pour l'étude historique du Christianisme*, diretta da Hemmer e Lejay, Paris, 1904 sgg.

Sull'età patristica in genere si veggano oltre le storie della filosofia (Ritter, Ueberweg-Geyger [11ª ed., 1928], Erdemann, Windelband, ecc.), le già citate storie dei dommi; la *Patrologia* del Bardenhever, Freib., 1910³ (tr. it. Mercati, Firenze). Una sintesi storica piena di penetrazione e di vita della mentalità cristiana nei primi secoli è quella di Harnack, *Mission u. Ausbreitung des Christentums*, Leipzig, 1916³; di valore molto superiore alla fiacca sintesi dommatica dello stesso A., contenuta nel libro: *Wesen des Christentums*, Leipzig, 1900.

Ma uno studio veramente filosofico del pensiero cristiano nell'età patristica è ancora nei voti. Finora soltanto i primi tre secoli dell'èra sono stati approfonditi, per opera specialmente dei tedeschi, le cui preoccupazioni confessionali si rivelano nella delimitazione dell' indagine al periodo più vicino alle origini. Pei secoli seguenti, se ne togli qualche interessante monografia intorno a singoli scrittori, poco o nulla si è fatto. Le *Patrologie* che vanno per le mani del pubblico, come quella del Bardenhever, non sono che dei cataloghi (ottimi del resto per le accurate bibliografie), ma, dove osano formulare un giudizio, non fanno che ricalcare i soliti *clichés* modellati dalla Chiesa. La santificazione e l'anatema son divenuti canoni della valutazione scientifica. D'altra parte, anche i rari filosofi che, scevri da preconcetti confessionali, hanno esaminato direttamente l' immenso materiale di cui disponiamo, si sono serviti di un altro *cliché*, quello del platonismo dei Padri, senza comprendere che v'era un diverso filone di pensiero, ben altrimenti originale, da utilizzare. Peggio, quando i due *clichés*, religioso e filosofico, si sono sovrapposti o fusi, come nell'opera dello Stöckl, *Gesch. der christl. Philos. zur Zeit der Kirchenväter*, Mainz, 1891: allora l'esposizione del pensiero patristico è divenuta qualcosa di assolutamente privo di ogni significato mentale o pratico.

L'opera di Ireneo, *Adversus haereses*, in 5 libri, è stata pubbl. nel vol. 7° della *P. G.* del Migne. Essa è stata poco studiata sotto l'aspetto filosofico. — La più recente ediz. delle opp. di Tertulliano è quella che vanno pubblicando il Reifferscheid e il Wissova nel *Corpus script.*

lat. di Vienna. V. l'esposizione della dottrina di T. nella *Storia* del RITTER (vol. 5°); cfr. inoltre: FREPPEL, *T.*, Paris, 1864; HAUSCHILD, *T.s Psychologie u. Erkenntnisstheorie*, Frankf. a. M. 1880; NÖLDECHEN, *T.*, Gotha, 1890; MONCEAUX, *Hist. lit. de l'Afrique chrétienne*: I, *Tertullien et les origines*, Paris, 1901; BUONAIUTI, *Il Cristianesimo nell'Africa romana*, Bari, 1928; VOLLERT, *T.s. dogmatische u. eth. Grundanschauungen*, 1903; LEBLANC, *Le matérialisme de T.* (in *Annales de Phil. chrét.*, 1903); P. DE LABRIOLLE, *Tertullien jurisconsulte*, Paris, 1906. — L'opera d' IPPOLITO, Κατὰ πασῶν αἱρέσεων ἔλεγχος (di cui si possedeva solo il 1° lib., che, col titolo di *Philosophumena*, era annoverato tra le opere di Origene) è stato scoperto nel 1842 da MINOIDE MYNAS in un ms. del Monte Athos e pubbl. nel 1851 (riprodotto poi nella *Patrol.* del MIGNE). Cfr. ACHELIS, *Hippolytstudien. Texte u. Untersuchungen*, Leipzig, 1897; A. D'ALÈS, *La théologie de St. Hyppolite*, Paris, 1906. — Gli scritti di CLEMENTE DI ALESSANDRIA formano i voll. 8° e 9° della *P. G.* del MIGNE; DE FAYE, *Clem. d'Alex.*, Paris, 1906²; J. PATRICK, *Clement of Alex.*, London, 1914 (*Croall Lectures* del 1899-1900). — Di ORIGENE (oltre l'ediz. ristampata dal MIGNE nei voll. 8-17 della *P. G.*) v. la nuova ediz. critica pubbl. del KOETSCHAU, Leipzig, 1899. Sulla sua opera: REDEPENNING, *Origenes, eine Darstellung seines Lebens u. seiner Lehre*, Bonn, 1841-1846; DENIS, *La philosophie d'Origène*, Paris, 1884; FAIRWEATHER, *Origen and the greek patristik Philosophy*, New York, 1901; PRAT, *Origène, le théologien et l'exégète*. 1907. Sulla sua opposizione a Celso: TH. KEIM, *Celsus' Wahres Wort, älteste Streitschr. antiker Weltansch. gegen d. Christent.*, Zürich, 1873.

VI. DAL III AL IV SECOLO. — Sui Padri Africani v. P. MONCEAUX, *Histoire litéraire de l'Afrique chrétienne*, Paris, 1901 sg. — Le opp. di CIPRIANO sono state edite dallo HARTEL in 3 voll., Vienna, 1868-1871. Le dispute sul modalismo, subordinatismo, ecc., ci sono note attraverso gli eresiologi, particolarmente EPIFANIO. — Gli scritti di METODIO sono stampati nel vol. 18° della *P. G.* del MIGNE; G. FRITSCHEL, *Met. v. Ol. und seine Phil.*, Leipzig, 1879. — DIONIGI, vescovo di Alessandria, chiamato anche il Grande, è ricordato come autore di uno scritto Περὶ φύσεως, in forma di lettera, di cui ci hanno conservato alcuni fram-

menti Eusebio nella *Praep. Evang. XIV* e Atanasio in una *Epistola de sententia Dionisii*. Su di lui, J. Burel, *Denys d'Alexandrie*, Paris, 1910. — I sette libri *Adversus gentes* di Arnobio; le *Divinae institutiones*, con annessa *Epitome*; il *De ira Dei* e il *De ave Phoenice* di Lattanzio, nella collezione del Migne. Di Lattanzio una più recente edizione è quella del Brandt e del Laubmann (Vindob., 1890 sgg.). Cfr. Pichon, *Lactance, Étude sur les mouvements philosophiques et religieux sous le règne de Constantin*, Paris, 1901; anche l'op. cit. del Monceaux. — Dei così detti scritti di Ermete Trimegisto, v. l'ediz. del Parthey, Berl., 1854; la trad. del Ménard, Par., 1868[2]; Joseph Kroll, *Die Lehre des H. Trismegistos dargestellt und in Lichte griechischer Philosophie betrachtet* (nei *Beiträge* del Baeumker, vol. 12°); Reitzenstein, *Poimandres*, Leipzig, 1904. — Intorno al Manicheismo, possediamo ampie notizie dagli eresiologi e da Agostino. V. Baur, *Das manich. Religionssystem*, Leipzig, 1831; F. Cumont, *Recherches sur le Manicheisme*, Bruxelles, 1908.

VII. Intorno a Nicea. — Su Ario e i suoi fautori abbiamo ampie notizie dalle opere di Atanasio e da quelle degli eresiologi. — Il valore di Eusebio come pensatore è nullo; ma la sua *Praeparatio evangelica* e più ancora l'*Historia Ecclesiastica* (nella *P. G.* del Migne) sono ricchissime di notizie intorno ai primi tre secoli. — Di Atanasio hanno grande importanza filosofica l'*Oratio de incarnatione Verbi* e l'*Oratio contra Gentes*; le idee quivi contenute si ritrovano, diluite, nelle 4 grandi *Orationes contra Arianos* (dell'ultima delle quali si contesta l'autenticità) e in altri scritti occasionali, citati nel testo. V. H. Voigt, *Die Lehre des Athan. von Alexandrien*, Bremen, 1861; Boheringen, *Athan. u. Arius, oder die erste grosse Kampf der Ortodoxie u. Eterodoxie*, Stuttg., 1874; Lauchert, *Die Lehre des heil. Athan. des Grossen*, Leipzig, 1895. — Il *Liber Apologeticus* dell'ariano Eunomio è in appendice alle opere di Basilio (Migne, *P. G.*, 30). — Di Basilio hanno particolare importanza filosofica i 5 libri *Adversus Eunomium* (Migne, *P. G.*, 29); P. Allard, *St. Basile*, Paris, 1899; Schäfer, *Basilius' Beziehung. zum Abendlande*, Münster, 1909; W. K. Lowther Clarke, *St. Basil the Great*, Cambridge, 1913. — Di Gregorio di Nazianzio si vedano le 5 orazioni così dette teologiche (n. 27-

31 della raccolta del MIGNE, *P. G.*): J. FREELAND, *St. Gregor Nazianz from his letters* (*Dubl. Rev.*, 1902); W. ACKERMANN, *Die didaktische Poesie des Greg. v. Naz.*, Leipzig, 1903; PINAULT *Le platonisme de St. Gr. de Naz.*, Roche-sur-Yon, 1925. — Per le opp. di GREGORIO DI NISSA, v. l'ediz. del MIGNE, *P. G.*, 44-46. Manca ancora su di lui un buon lavoro d'insieme. Per studi particolari, cfr. FR. HILT, *Des hl. Greg. von Nissa Lehre vom Menschen*, Köln, 1890; DIEKAMP, *Die Gotteslehre des hl. Gr. v. N.*, Münster, 1896; J. B. AUFHAUSER, *Die Heilslehre des hl. Gr. v.* Nissa, München, 1910. — DIDIMO IL CIECO è autore di un *De Trinitate* in 3 libri: J. LEIPOLDT, *Didymus der Blinde von Alexandr.*, Leipzig, 1905 (nei *Texte u. Untersuch.*). — EPIFANIO, *Adversus* (*octoginta*) *haereses* o *Panarium* (MIGNE, *P. G.*, 41); J. MARTIN, *St. Epiphane* (*Ann. Phil. chrét.*, 1907-08). — Su APOLLINARE DI LAODICEA: J. DRÄSEKE, *A. v. L.* (nei *Texte u. Unters.*, Leipzig, 1892) VOISIN, *L'apollinarisme*, Louvain, 1901; LIETZMANN, *A. v. L. u. seine Schule*, Tübingen, 1904.

VIII. DIVINITÀ E UMANITÀ IN CRISTO. — Tra le opp. di CIRILLO DI ALESSANDRIA, sono da consultare: i 7 dialoghi *De Trinitate* (MIGNE, *P. G.*, 75); d' interesse maggiore, perché scritti sotto la pressione del nestorianesimo, sono il dial. *De incarnatione Unigeniti* e *Quod unus sit Christus* (MIGNE, *ibid.*). *Adversus Nestorium*, i 12 *Anatematismi* e *Contra Julianum* sono nel vol. 76 del MIGNE. V. la *Conciliengesch.* dell'HEFELE (Freib. i. B., e più specialmente l'*Histoire ancienne de l'Église* del DUCHESNE (Paris, 1908-10) su queste controversie nestoriane. Cfr. anche J. MAHÉ. *Les anathématismes de St. Cirille*, etc. (*Rev. d'hist. ecclés.*. 1906). — Di TEODORO DI MOPSUESTIA, vedi i *Fragmenta dogmatica* (nella *P. G.* del MIGNE, vol. 66). — TEODORETO DI CIRO, *Eranistes seu Polymorphus*, Dial. III; *Haereticarum fabularum compendium* in 5 libri; *Caecorum affectionum curatio* in 12 libri (MIGNE, *P. G.*, 83). — NESTORIO ha lasciato un'apologia in lingua siriaca ed. dal BEDJAU (Leipzig, 1910, tr. in francese da F. NAU, col titolo: *Le livre d'Héraclide de Damas*, Paris, 1910. Cfr. J. LOOFS, *Nestorius and his place in the history of Christian doctrine*, Cambridge, 1913.

IX. Agostino. — Tra i suoi predecessori: Ilario di Poitiers, autore di un'opera *De Trinitate*, in 12 libri: G. Girard, *St. Hilaire*, Angers, 1905. — Ambrogio, opp. in Migne, *P. L.*, 14-17; M. Balkenhol, *Die kirchenrechtlichen Anschauung. des hl. Ambr.*, 1888; P. Labriollè, *St. Ambroise*, Paris, 1908. — Le opp. di Girolamo formano i voll. 22-30 della *P. L.* del Migne; v. Buonaiuti, *S. Girolamo* (nei *Profili* del Formiggini, Roma, 1919). — Mario Vittorino, *Liber de Generatione divini Verbi ad Candidum Arianum*; *Adversus Arium*, libri IV (vol. 8° della *P. L.* del Migne); R. Schmidt, *M. Viktorinus Rethor u. seine Beziehungen zu Augustin*, Kiel, 1895; v. anche la cit. op. del Monceaux.

Le opere di Agostino formano i voll. 32-47 della *P. L.* del Migne; delle edizioni posteriori, v. quella, in corso, del *Corpus script. eccl. rom.* di Vienna. Un elenco delle opere è nell'ultimo scritto di Agostino: *Retractationum libri II* e comprende 93 opere in 232 libri. Da aggiungere poi lettere, orazioni, scritti occasionali, spesso molto importanti. La letteratura intorno ad Agostino è generalmente scadente, ciò che è in parte spiegato dalla grande difficoltà di possedere gli aspetti multiformi del suo pensiero. Cfr. Nourrisson, *La philosophie de St. Augustin*, Paris, 1909²; Naville, *St. Augustin, Étude sur le développement de sa pensée jusqu'à l'époque de son ordination*, Paris, 1872; Dorner, *Aug., sein theol. System u. seine religionsphilosophische Anschauungen*, Berl., 1873; Reuter, *Augustinische Studien*, Gotha, 1887; Grandgeorge, *St. Augustin et le néoplatonisme*, Paris, 1896; Portalié, *St. A.* (art. del *Dict. de Théol. Cathol.*); Hertling, *Augustin, der Untergang der antiken Kultur*, Mainz, 1901; Martin, *St. Augustin*, Paris, 1923²; Thimme, *Augustins geistige Entwicklung in den ersten Jahren nach seiner Bekehrung. 386-391*, 1908; Troeltsch, *Augustin, die christliche Antike und das Mittelalter*, Oldenbourg, 1915; Baumgartner, *A.*, 1923²; Eibl, *Augustin und die Patristik*, München, 1923; Guzzo, *Agostino dal Contra Academicos al De vera religione*, Firenze, 1925; Gilson, *Introduction à l'étude de Saint Augustin*, Paris, 1931 (con annessa bibliografia); Buonaiuti, *Il cristianesimo nell'Africa romana*, cit.; Pincherle, *S. Agostino d'Ippona*, Bari, 1931; *Pubblic. commemorativa del XV centenario della sua morte*, Milano, 1931. — Sul Pelagianismo, F. Klasen, *Die innere Entwiklung des Pelagianismus*, Freiburg, 1882.

X. Gli ultimi pensatori dell'Oriente. — Nemesio, *De Natura hominis* (v. l'ediz. di Oxford a cura del Fell, 1871; la traduz. latina dell' Holzinger, Leipzig, 1887); Domanski, *Die Psycologie des Nemesius* (nei *Beiträge* del Baeumker), Münster, 1900. — Di Enea di Gaza possediamo un dialogo *Theophrastus*, sull' immortalità dell'anima. St. Sikorski, *De Aenea Gazaero*, Vratisl., 1908. — Di Zaccaria di Mitilene, un dialogo dal titolo *Ammonius, seu de mundi opificio contra philosophos* (questo, e il dial. di Enea di Gaza, pubbl. insieme dal Boissonade, Paris, 1836). — Il *De opificio mundi* di Giovanni Filopono, in 7 libri, è stato pubbl. dal Reichardt, Leipzig, 1891; *De aeternitate mundi contra Proclum*, dal Rabe, Leipzig, 1899. — Le opp. di Pseudo Dionigi l'Areopagita sono state pubblicate nella *P. G.* del Migne (voll. 3-4); la traduzione di esse, fatta da Scoto Eriugena, è tra le opere di questo filosofo. Otto Siebert, *Die Metaphysik u. Etik d. Pseudo-Dionysius Areop.*, Jena, 1894; G. Krüger, *Wer war Pseudo D.?* (*Bizant. Zeitschr.*, 1899); Kock, *Pseudo-Dionysius Areopagite in seinen Beziehungen zum Neoplatonismus u. Mysteriumwesen*, Mainz, 1900; H. F. Müller, *Dionysios. Proklos. Plotinos* (vol. 20° dei *Beiträge* del Baeumker). — Massimo Confessore, *Opuscola theologica et polemica* e *Ambiguorum liber* nel vol. 81 della *P. G.* del Migne; Michaud, *St. Maxime le Confesseur et l'apocastase* (*Rev. int. de Theol.*, 1902). — Giovanni Damasceno, Πηγὴ γνώσεως, *Fons scientiae*, in 3 parti, *Dialectica, De haeresibus, De fide ortodoxa*, nel vol. 94 della *P. G.* del Migne. Perrier, *J. Damascène. Sa vie et ses écrits*, Strasb., 1862; Loofs, *Studien ueber die dem Joh. Damasc. zugeschriften Parallelen*, Halle, 1892.

XI. L'età delle invasioni barbariche. — Claudiano Mamerto, *De statu animae*, pubbl. dall' Engelbrecht nel *Corpus script. eccl. latin.*; Schulze, *Die Schr. des Cl. M. Presb. zu V., ueber das Wesen der Seele*, Leipzig, 1883. — Del *Satiricon* di Marciano Capella, v. l'ediz. dell' Eyssenhardt, Leipzig, 1866. — Su Calcidio: B. W. Switalscki, *Des Calcidius Kommentar zu Plato's Timaeus*, Münster, 1902 (nei *Beiträge*). — Su Macrobio: *Die Philosophie des Macrobius und ihre Einfluss auf die Wissenschaft des christlich. Mittelalt.* (vol. 13° dei *Beiträge* del Baeumker). — Boezio: i 5 libri *De consolatione Philosophiae* e gli

scritti logici sono nel vol. 63 della *P. L.* del MIGNE. JOURDAIN, *De l'origine des traditions sur le christianisme de Boèce*, Paris, 1861; HILDEBRAND, *B. u. seine Stellung z. Christenthum*, Regensb., 1885; STEWART, *Boëtius*, 1891. — Di CASSIODORO, *De institutione divinarum litterarum; De artibus ac disciplinis liberalium artium*; il trattatello *De anima*, nella *P. L.* del MIGNE. — I 20 libri *Etimologiarum* di ISIDORO DI SIVIGLIA; le *Quaestiones super Genesim* di BEDA IL VENERABILE si trovano nella stessa collezione. WERNER, *Beda der Ehrwürdige u. seine Zeit*, Wien, 1875. — Di ALCUINO, *De fide sanctae et individuae Trinitatis libri III; Dialogus de rethorica et virtutibus; De dialectica*, nel vol. 101 della *P. L.* del MIGNE. — I 3 libri *De Clericorum institutione*, i 21 *De Universo* di RABANO MAURO nel vol. 107 della stessa raccolta. WERNER, *Alcuin u. seine Jahrhundert*, Padeborn., 1866; GEGEMBAUR, *Die Klosterschule Fulda*, Fulda, 1856.

XII. GIOVANNI SCOTO ERIUGENA. — I 4 libri *De divisione naturae*; lo scritto *De divina praedestinatione* sono nel vol. 122 della *P. L.* del MIGNE. V. TH. CHRISTENLIEB, *Leben und Lehre des Joh. Scot. Eriug.*, Gotha, 1860; BUCHWALD, *Der Logosbegriff der John. Scot. Er.*, Leipzig, 1883; PICAVET, *La Scolastique* (*Rev. internat. de l'enseignement*, Paris, 1893); dello stesso: *Les discussions sur la liberté au temps de Gottschalks, de Raban Maur, d' Hincmar et de J. Scot*, Paris, 1896; DRAESEKE, *J. Scotus u. dessen Gewährsmänner in Divisione naturae*, Leipzig, 1902; E. K. RAND, *J. Scotus*, München, 1906; BETT, *Joh. Sc. Er., a study in medioeval philosophy*, Cambridge, 1925.

XIII. TEOLOGIA E FILOSOFIA. — Molti testi scolastici sono stati scoperti; molti, che prima erano posseduti in edizioni quasi inaccessibili o in ms., sono stati ripubblicati; v'è ancora tuttavia un ricco materiale poco esplorato, la cui conoscenza probabilmente muterà alcune conclusioni ancora provvisorie della storia di questo periodo.

Le maggiori collezioni in corso, che possediamo, sono quelle dell' HOROY, *Medii Aevi Bibl. patrist. s. bibl. ab a. 1211 usque ad Concil. Trident. temp.*, Paris, 1879 sgg., in prosecuzione di quella del MIGNE; BAEUMKER e HERTLING (ora, dopo la morte dei due direttori, un comitato di collaboratori): *Beiträge zur Geschichte der*

Philosophie des Mittelalters, Texte u. Untersuchungen, München, 1891 sgg. (fino ad oggi sono apparsi numerosi volùmi, ciascuno dei quali suddiviso in varie parti, contenenti ristampe critiche e studi sui dott. med.). Una collezione del BARACH, *Bibliotheca Philosophorum mediae aetatis*, Innsbr., 1886 sgg. si arrestò al 2° volume. Un'altra è quella, in corso, del DE WULF, *Les Philosophes Belges*, sotto gli auspici dell' Istituto superiore di filosofia dell'Univ. di Lovanio. Da consultare inoltre: la *Geschichte der Logik im Abendlande* del PRANTL, Leipzig, 1927 volumi 2-4), che contiene estratti di molte opere difficilmente reperibili; le *Notices et extraits de ms. de la Bibl. Nation. de Paris*, molto ricche; le *Notices de quelques ms.* etc. dell'HAURÉAU; EHRLE, *Bibliotheca theologiae et philosophiae schol.*; le pubbl. del Collegio di S. Bonaventura a Quaracchi (Firenze); là collezione *Scriptorum rerum Britannicarum*; da alcuni anni è stata iniziata, presso l'editore Laterza, una collezione, dal titolo: *Filosofi antichi e medievali*. Alcune opere di dottori medievali sono tuttavia ancora da consultare nelle vecchie e poco maneggevoli edizioni del '500 e del '600.

Nella storia del pensiero medievale sono stati compiuti grandi progressi: un tempo essa si compendiava tutta in un monotono e inintelligente catalogo di soluzioni del problema degli universali (p. es.: HAURÉAU, *Histoire de la philosophie scholastique*, Paris, 1872-1880) o in una rassegna a scopi meramente confessionali, con biasimi e lodi distribuite conformemente (v. l'opera, che pure è pregevole per abbondanza d' informazioni, oggi naturalmente, un po' arretrate, dello STÖCKL, *Geschichte der Philosophie des Mittelalters*, Mainz, 1864 sgg.). La scuola del Baeumker ha spinto la ricerca verso una opposta esagerazione: invece di un problema solo, quello degli universali, essa ha voluto rintracciare nei pensatori medievali tutti i problemi e le classi di problemi che si potessero escogitare, sovrapponendo così artificiosamente una struttura sistematica tutta moderna a un movimento di pensiero affatto diverso. E, prospettando in un piano unico i vari problemi, quella scuola ha spesso smarrito il senso dell'accentuazione storica di ciascuno di essi. Con ciò, non si vogliono disconoscere i suoi meriti inestimabili, per aver risvegliato un potente interesse intorno alla Scolastica e per avere tratto fuori

dalle tenebre larghi periodi di vita scientifica medievale.

La ricerca moderna eccelle soprattutto nelle monografie particolari, alcune delle quali (del Baeumker, del Baumgartner, del Baur, del Mandonnet, del De Wulf, del Seeberg, del Grabmann, del Gilson, ecc.) danno quadri molto suggestivi di singoli periodi; ma una storia dello svolgimento della scolastica, alla luce delle nuove scoperte e dei nuovi studi, è ancora nei voti. Il libro del De Wulf, *Hist. de la philosophie médiévale*, Paris, 1924[4], che si dà come il primo lavoro sintetico del genere, falsa la sintesi storica equivocandola con la sintesi dommatica. Ricchissimo di notizie, degenerante spesso in un incolore catalogo di elementi non posseduti nel pensiero dello storico, quel libro è nel suo complesso inferiore allo stesso livello storico raggiunto dal D. W. nei suoi saggi monografici, ed appare congegnato in modo affatto artificioso ed arbitrario (intorno ad esso, v. l'*Appendice* alla 4ª ediz. della mia *Filosofia contemporanea*, Bari, Laterza, 1941). Più agile e vivo è il manuale di E. Gilson, *La philosophie au Moyen Age de Scot Érigène à G. d'Occam*, Paris, 1930, benché, esso pure, viziato da preoccupazioni e reticenze confessionali. Molto migliorata è l'11ª edizione del *Grundriss* dell'Ueberweg, curata dal Geyger, Berlin, 1928.

La necessità di dare un adeguato apprezzamento dell'elemento neoplatonico della filosofia medievale, è stata propugnata in modo speciale dal Picavet, *L'origine de la phil. schol en France et en Allemagne*, Paris, 1888; più ancora in: *Esquisse d'une histoire générale et comparée des Philosophies médiévales*, Paris, 1907, ricca di suggestioni, ma inadeguata al suo assunto. Molto superiore, nell'utilizzazione delle fonti neoplatoniche, è il grande lavoro del fisico Duhem, *Les theories cosmologiques*, che doveva abbracciare in una vasta sintesi storica tutto il periodo da Platone a Copernico, e che purtroppo è stato interrotto al 5° vol. (a Tommaso) nel 1916, per la morte dell'A.; da consultare anche Lasswitz, *Geschichte des Atomismus* (1° vol.). Come introduzione generale al pensiero scolastico, possono consultarsi con profitto: Baeumker, *Die europaïsche Philosophie des Mittelalters* (in *Kultur der Gegenwart*, I, 5, 1909); Eicken, *Geschichte und System der mittelalterlichen Weltanschauung*, Stuttg., 1917[3]; Grabmann, *Die Geschichte der*

scholastichen Methode, 2 voll., Freib. i. B., 1909-11; TAYLOR, *The medioeval Mind*, 2 voll., New York, 1920[3]; GILSON, *Études de Philos. médiévale*, Paris, 1920; DE WULF, *Philosophy and civilisation in the Middle Age*, Princeton, 1922; DEMPF, *Die Hauptform mittelalterlicher Weltanschauung*, München u. Berlin, 1925.

Considerazioni molto penetranti sul periodo della scolastica si possono rintracciare nella *Storia della storiografia* del CROCE (4° vol. della *Filosofia dello Spirito*), nelle *4 Lezioni sulla Scolastica* del GENTILE. Ottimo l'excursus storico del SEEBERG, nella sua opera *Die Theologie des Duns Scotus*, Leipzig, 1900. Da consultare anche le due Riviste neo-scolastiche, quella di Lovanio e quella di Milano.

Sul problema degli universali, nei primordi della filosofia medievale, le fonti sono essenzialmente contenute: nelle *Notices* cit.; nella *Histoire* dell' HAURÉAU, dove sono riferiti molti brani di opp. ms.; negli *Ouvrages inédites d'Abélard* ed. dal COUSIN, Paris, 1836 (appendice); nella *Gesch. der Logik* del PRANTL; negli scritti dei dottori dei secoli seguenti, specialmente Anselmo, Abelardo, Giovanni di Salisbury, Alberto, Tommaso. Per una più ampia notizia bibliografica, v. MANITIUS, *Gesch. d. lat. Literat. des Mittelalters*, Munich, 1911 sgg. — Di HINCMAR possediamo una *Epistola ad Carolum regem* (*de praedestinatione contra Gothescalcum*) e una posteriore dissertazione *De praedestinatione Dei et de libero arbitrio* (MIGNE, *P. L.*, 125). — Della scuola di RABANO MAURO: ERICO DI AUXERRE (v. HAURÉAU, *Hist.*), REMIGIO (HAURÉAU, *Hist.* e *Notices*, I, 78). — Un comentario *Super Porphyrium* del 9° secolo (ed. dal COUSIN in *Oeuvr. inéd. d'Abél.*) è di uno scolaro di Rabano. — Di FRIDEGISIO, l'*Ep. de nihilo et de tenebris* è pubb. dal MIGNE, *P. L.*, 105. — GERBERTO (che fu papa, col nome di SILVESTRO II) è autore di opere matematiche e di un trattatello filosofico, *De rationali et ratione uti* (*Oeuvres de Gerbert par* OLLERIS, Clermont-Ferrand et Paris, 1867). — Su PIER DAMIANI, v. KLEINERMANNS, *Der hl. P. D.*, Steyl, 1882; ENDRES, *Petrus Damiani und die weltliche Wissenschaften* (vol. 8° dei *Beiträge* del BAEUMKER). — DI BERENGARIO DI TOURS che fu in conflitto col teologo LANFRANCO, v. le opp. edd. dal GILES, Oxon., 1854; VERNET, *Bérenger de Tours* (*Dict. Théol. cathol.*, fasc. 12); ENDRES, *Lanfranc's Verhältniss*

zur Dialectik, in *Der Katholik*, 1902; *Die Dialektiker u. ihre Gegner in XI. Jahrh.* (*Philos. Jahrb.*, 1906). — Probabilmente non appartiene a Lanfranco, né al suo scolaro Anselmo, l'*Elucidarium, sive dialogus summam totius theologiae complectens*: esso deve essere attribuito piuttosto a ONORIO DI AUTUN, fra le cui opere è stato pubblicato dal MIGNE, *P. L.*, 172. — Di ROSCELLINO non possediamo nessuno scritto; pare che egli abbia soltanto insegnato oralmente. Di lui ci danno notizie Anselmo, Abelardo, Giovanni di Salisbury. — Di GUGLIELMO DI CHAMPEAUX, gli scritti *De Eucharestia, De origine animae* (contestata di quest'ultima l'autenticità) sono nell'ed. LEFÈVRE, Lille, 1898; sulla sua posizione realistica, le notizie si desumono da Abelardo e da Giovanni di Salisbury.

Tra gli scritti moderni intorno a questo periodo, v. l' introduz. del COUSIN all'edizione delle opp. ined. di Abelardo; la *Storia* dell' HAURÉAU, quella del PRANTL, dello STÖCKL, ecc. Inoltre: BARACH, *Zur Gesch. des Nominalismus vor Roscellin*, Wien, 1866; PICAVET, *Roscelin philosophe et théologien*, Paris, 1896; DE WULF, *Le problème des universaux dans son évolution historique du IX° au XIII° siècle* (*Arch. f. Gesch. d. Philos.*, 1896); MICHAUD, *Guillaume de Champeaux et les écoles de Paris au XII° siècle, d'après des documents inédits*, Paris, 1868[2]; LEFÈVRE, *Les variations de Guillaume de Champeaux et la question des universaux. Étude suivie de docum. orig.*, Lille, 1898; ALLOCH, *War Wilh. v. Champ. Ultrarealist?* (*Philosoph. Jahrb.*, 1909); Jos. REINER, *Der Nominalismus in der Frühscholastik* (vol. 3° dei *Beiträge* del BAEUMKER); Jos. ANT. ENDRES, *Forschungen zur Gesch. der frühmittelalterlichen Philos.* (vol. 17 dei *Beiträge*).

Di ANSELMO DI AOSTA, il *Monologium de divinitatis essentia*; il *Proslogium seu alloquium de Dei existentia* (noto anche col titolo, *Fides quaerens intellectum*, con annesso *Liber pro insipiente adv. S. Anselmi in Proslogio dissertationem* di GAUNILIONE e il *Liber Apologeticus* di Anselmo in risposta), il *De Fide Trinitatis*, il *Cur Deus homo*, in 2 libri, sono raccolti nella *P. L.* del MIGNE. V. HASSE, *Anselm v. Canterbury*, Leipzig, 1843-1852; RÉMUSAT, *A. d. C.*, Paris, 1868[2]; DOMET DES VORGES, *St. A.*, Paris, 1901; Jos. FISCHER, *Die Erkenntnisslehre Anselms v. Cant.* (vol. 10° dei *Beiträge*); FRANZ BAEUMKER, *Die Lehre Anselms von Canterb. über den Willen u.*

seine Wahlfreiheit (vol. 10° dei *Beiträge*); il numero speciale della *Revue de philosophie*, dicembre, 1909; FILLIATRE, *La philos. de saint Anselme*, 1920. Sull'argomento ontologico di Anselmo, v. le considerazioni del GENTILE in *La Scolastica e il pensiero italiano* (Bari, Laterza). — Di ABELARDO, l'*Introductio ad theologiam*, la *Theologia Christiana*, l'*Ethica seu scito te ipsum*, il *Sic et non*, l'*Epistola Calamitatum* e le altre lettere sono ristampate nella collez. del MIGNE. Nelle *Oeuvres inédites d'A.* pubbl. dal COUSIN, si trovano il *Sic et non*, la *Dialectica*, le *Glossae super Porphyrium* ed altri minori scritti di logica; il RÉMUSAT, in *Abélard*, Paris, 1845, ha pubblicato, in traduzione francese, alcune importanti *Glossulae super Porphyrium*, inedite nel testo originale. Non appartengono ad Abelardo, bensì all'ambiente scolastico del suo tempo, un *Coment. in libr. De interpret.*, un trattato *De intellectibus* (publicati dal COUSIN in *Fragments de philos. du moyen âge*, Paris, 1865-66) e un trattato *De generibus et speciebus*, assai ricco d'informazioni sul problema degli universali (ed. dal COUSIN tra le opp. ined. di Abel.); DEUTSCH, *Die Synode zu Sens u. die Verurtheil. Abaelards*, Berlin, 1880; *Peter Abaelard*, Leipzig, 1883; DENIFLE, *Die Sentenzen Abaelards u. die Bearbeitung seiner Theologie*, s. l., 1885; Mc. CABE, *Peter Abelard*, London, 1901; E. KAISER, *Abélard critique*, Frib., 1901. È in corso di pubblicazione: B. GEYGER, *Abaelard's unedierte Werke* (nei *Beiträge* del BAEUMKER, vol. 21); SIKES, *P. A.*, Cambridge, 1932.

XIV. LA RINASCENZA SCOLASTICA DEL SECOLO XII. — Di ADELARDO DI BATH, il trattato *De eodem et diverso* è stato pubblicato dal WILLNER, con uno studio (nei *Beiträge* del BAEUMKER, Münster, 1903); delle *Quaestiones naturales* abbiamo frammenti in JOURDAIN, *Rech. crit.*, Paris, 1843². — GUGLIELMO DI CONCHES: *Magna de naturis Philosophia* si credeva perduta, ma una parte di essa è stata rintracciata tra le opp. di ONORIO DI AUTUN, col titolo di *Philosophia mundi*; altri frammenti in COUSIN, *Oeuvres inéd. d'Abél.*, cit. — BERNARDO DI CHARTRES non ha lasciato nessuno scritto: abbiamo notizie di lui da Giovanni di Salisbury. CLERVAL, *Les écoles de Chartres*, Chartres, 1895. — Di THIERRY DI CHARTRES, v. HAURÉAU, *Notices*, I, 52-68. — L'opera di BERNARDO SILVESTRE O DI TOURS (un

tempo confuso col suo omonimo di Chartres): *De mundi universitate libri II* è stata edita nella *Bibliot.* del Barach, Innsbr., 1876. V. l'op. citata del Clerval. — Su Ildeberto di Lavardin, v. Hauréau, *Notices*, t. V.

I *4 Libri sententiarum di* Pietro Lombardo sono stampati nel vol. 192 della *P. L.* del Migne; le *Sentenze* di Roberto Pullo e di Pietro di Poitiers formano il vol. 211 di quella collezione. Protois, *Pierre Lombard, son époque, sa vie, ses écrits et son influence*, Paris, 1881; Espenberger, *Die Philosophie des P. L. u. ihre Stellung in 12. Jahrh.* (nei *Beiträge* del Baeumker, vol. 3°). — Il comentario di Gilberto Porretano ai trattati teologici di Boezio trovasi nell'ediz. delle opp. di quest'ultimo (Migne, *P. L.*, 64): il *De sex principiis* nelle vecchie ediz. dell'*Organo* di Aristotele (p. es. in quella di Barbaro). Berthaud, *Gilbert de la Porrée et sa philosophie*, Poitiers, 1892. — Di Gualtiero di Mortagne (Gauterus de Mauritania): lettere di argomento teologico sono pubbl. dal D'Achery, Paris, 1723; il *Tractatus de Sancta Trinitate* dal Pez (*Thes. anecdot. nov.*, II, 2). — Giovanni di Salisbury: *Policraticus, sive de nugis curialium et vestigiis philosophorum*; il *Metalogicus*, molto più importante per le notizie filosofiche che contiene, sono entrambi raccolti nel vol. 199 della *P. L.* del Migne. Schaarschmidt, *J. S. in seinem Verhältniss zur class. Literat.* (in *Rhein. Mus. f. Phil.*, 1858); lo stesso: *J. S. nach Leben u. Studien, Schriften u. Philosophie*, Leipzig, 1862; Buonaiuti, *Giov. di Sal. e le scuole filosofiche del suo tempo* (*Riv. stor. crit. delle scienze teol.*, 1908). — Bernardo di Chiaravalle, *De consideratione libri V; De gradibus humilitatis; De diligendo Deo liber; De gratia et libero arbitrio*, hanno un valore filosofico; contro Abelardo egli ha elencato 14 *capitula* di eresie (il tutto nella *P. L.* del Migne). Stores, *B. of Cl., the times, the man and his work*, London, 1894. — Le opere di Ugo di S. Vittore formano i voll. 175-177 della *P. L.* del Migne. È contestata l'autenticità della *Summa sententiarum*. Mignon, *Les origines de la scolastique et Hugues de St. Victor*, Paris, 1895; H. Ostler, *Die Psychol. de H. von S. Viktor. Ein Beitrag z. Gesch. d. Psych. in der Frühschol.* (nei *Beiträge*, Münster, 1906). Le opp. di Riccardo di S. Vittore sono nel vol. 194 del Migne. J. Ebner, *Die Erkenntnisslehre des R. v. St. Viktor* (vol. 19 dei *Beiträge*). C. Otta-

viano, *R. di S. V.*, Roma, 1933 (*Atti Accademia dei Lincei*, serie VI, vol. IV, fascicolo V). — Lo scritto *De spiritu et anima* è stato annoverato tra le opp. di Agostino (v. Migne, *P. L.*, 40); con molta probabilità esso è di Alchero di Chiaravalle, in risposta a uno scritto *De anima* di Isacco Stella. L'autenticità agostiniana fu negata già da Tommaso. — Alano di Lilla: *De arte catholicae fidei*; *Theologicae regulae; Anticlaudianus; De planctu Naturae* (Migne, *P. L.*, 210); Baumgartner, *Die Philos. des Alan. de Ins. im Zusammenhang mit. d. Anschauungen d. 12. Jahrh. dargest.* (nei *Beiträge* del Baeumker, Münster, 1896).

Intorno ai moti ereticali, Baeumker, *Ein Traktat gegen die Amalricianer aus dem Anfang d. XIII. Jahrh.* (*Jahrb. f. Philos. u. spekul. Theol.*, 1893). Questo trattato contiene la fonte principale dell'eresia amalricana. Tocco, *L'eresia nel Medio Evo*, Firenze, 1884; Volpe, *Eretici e moti ereticali dall'XI al XIV secolo nei loro motivi e riferimenti sociali* (Estr. dal *Rinnovamento*, Milano, 1907). Notizie delle singole eresie, *passim*. nelle opp. degli scrittori del tempo. Su Gioacchino da Fiore, Grundmann. *Studien über Joachin von Floris*, Leipzig-Berlin, 1927; Buonaiuti, *G. d. F.*, Roma, 1931; Foberti, *G. d. F.*, Firenze, 1934.

XV. La filosofia degli arabi e dei giudei. — Schmolders, *Documenta philosophiae arabum*, Bonn, 1836; *Essai sur les écoles philosophiques chez les Arabes*, Paris, 1842; Ravaisson, *Mémoire sur la philosophie d'Aristote chez les Arabes*, Paris, 1844; Munk, *Mélanges de philosophie juive et arabe*, Paris, 1859; De Boer, *Geschichte der Philos. im Islam*, Stuttg., 1901; Carra de Vaux, *Les penseurs de l'Islam*, 5 voll., Paris, 1921-26. — Sui Mutaziliti: Steiner, *Die Mutaziliten oder Freidenker im Islam als Vorläufer der islamitischen Dogmatiker u. Philosophen*, Leipzig, 1865. — Sugli Enciclopedisti: Dieterice, *Die Philosophie der Araber im X. Jahrh. nach Chr.* (*nach den Schriften der lauteren Brüder*), Leipzig, 1896 sgg.; Worms. *Die Lehre der Anfanglosigkeit der Welt bei den mittelalterlichen arabischen Philosophen des Orients u. ihre Bekämpfung durch die arabischen Teologen* (*Mutakaltimun*), Münster, 1900 (nei *Beiträge* del Baeumker). — Sulla *Teologia* di Aristotele: Dieterici, *Die sogenannte Theolo-*

gie des A., 2 voll. Leipzig, 1882-83. — Il *Liber de Causis* è stato edito dal BARDENHEVER, Frib., 1883 (*Die ps. Arist. Schr. ueb. das reine Gute*). Le opp. di ALKINDI sono state pubblicate da NAGY nei *Beiträge* del BAEUMKER, Münster, 1897. — Le opp. di ALFARABI: *Alfarabi's philosophischen Abhandlungen aus d. arabischen uebersetz von* FR. DIETERICI, Leiden, 1892; M. HORTEN, *Buch der Ringsteine Alfarabis*, (*Beiträge*, vol. 5°); BAEUMKER, *Alfarabi ueber den Ursprung der Wissenschaften* (vol. 12° dei *Beiträge*) — Gli scritti di AVICENNA furono tradotti in latino sulla fine del 12° secolo da GERARDO DI CREMONA, da GUNDISALVI, ecc. Della *Metafisica* possediamo (nella trad. lat.) una ediz. di Venezia, 1493; della *Logica, Physica, De caelo et mundo, De anima* ed altri scritti, una ediz. di Venezia (1495) col titolo: *Avicennae peripatetici philosophi ac medicorum facile primi opera in lucem redacta*. CARRA DE VAUX, *Avicenne*, Paris, 1900. — Una traduzione della parte espositiva del sistema critico di ALGAZEL, fu fatta da GUNDISALVI col titolo: *Logica et philosophia Algazelis arabi* (ed. Venezia, 1506). — La migliore edizione latina delle opere di AVERROÈ è quella di Venezia del 1553. RENAN, *Averroës, et l'Averroïsme*, 3ª ediz., Paris, 1886, I parte; MAX HORTEN, *Die Metaphysik des Averroes nach dem arabischen uebersetz und erlaütert*, Halle, 1912; ID., *Die Hauptprobleme des A. nach seiner Schrift: Die Wiederlegung des Gazali*, Bonn, 1913; GAUTHIER, *La théorie d'Ibn Rochd (Averroës) sur les rapports de la religion et de la philosophie*, Paris, 1909. Gli scritti del MANDONNET e del PICAVET concernono l'averroismo latino — v. capitolo XVIII.

Sulla filosofia degli ebrei: MUNK, *Mélanges de philos. juive et arabe*, cit.; HUSIK, *A history of mediaeval jewish philos.*, New York, 1916; W. ENGELKEMPER, *Die religionsphilosophische Lehre Saadia Gaons ueber die heil. Schrift.*, Münst., 1903 (nei *Beiträge* del BAEUMKER). — Sulla CABBALA: AD. FRANK, *Syst. de la Kabbale*, Paris, 1842. — Un'ottima ediz. critica del *Fons vitae* di AVICEBRON è stata data dal BAEUMKER (nei *Beiträge*, Münster, 1892-1895; GUTTMANN, *Die Philos. des Salomon Ibn Gabirol, dargestellt u. erlaütert*, Göttingen, 1889; WITTMANN, *Zur Stellung Avencebrol's im Entwicklungsgang der arab. Philos.* (*Beiträge*, 1905). — MOSÈ MAIMONIDE, *Doctor perplexorum*, tr. lat., Paris, 1520; tradotto in francese dal MUNK col titolo: *Le güide*

des égarés. Traité de théologie et de philosophie, in 3 voll., Paris, 1885-86; LÉVY, *La Métaphysique de Maïmonide*, Dijon, 1905; ID., *Maïmonide*, Paris, 1912. A. ROHNER, *Das Schöpfungsproblem bei M. M., Albertus Magnus u. Thomas von Aquin* (volume 11° dei *Beiträge*); MUNZ, *Moses ben Maïmon.*, Frankfurt a. M., 1912. — MAX DOCTOR, *Die Philos. de Jos. Zaddik*, ecc., Münster, 1895 (nei *Beiträge*).

XVI. LE NUOVE SCUOLE FILOSOFICHE DEL SECOLO XIII. — Sulla scolastica latina, dopo l'importazione dei nuovi testi: AM. JOURDAIN, *Recherches critiques sur l'âge et l'origine des traductions latines d'Aristote*, 2ª ediz. curata da CHARLES JOURDAIN, Paris, 1843; M. GRABMANN, *Forschungen ueber die lateinischen Aristotelis Uebersetzungen der XIII. Jahrh.* (vol. 17° dei *Beiträge*); DE WULF, *Augustinisme et Aristotelisme au XIIIᵉ siècle* (*Rév. neoscolastique*, 1901); GENTILE, v. i fascicoli pubblicati della *Storia della filosofia italiana* (nella collez. *I Generi letterari* del Vallardi) e il vol. cit. sulla Scolastica. Un penetrante sguardo d'insieme sulla filosofia del sec. XIII è nel *Siger de Brabant et l'averroïsme latin au XIIIᵉ siècle* del MANDONNET, (nei *Philos. Belges* del DE WULF). V. anche: GUTTMANN, *Die Scolastik d. XIII. Jahrh. in ihr. Beziehungen zum Judentum u. zur jud. Literatur*, Bresl., 1902. — Sull'ingresso degli ordini mendicanti nell'Università di Parigi: THUROT, *De l'organisation de l'enseignement dans l'Université de Paris*, Paris, 1850; SABATIER, *Collect. d. docum. pour l'hist. relig. et litt. du M. Age*, Paris, 1898 sgg.; FELDER, *Gesch. d. wissenschaft. Studien im Franciskanenorder bis in d. Mitte d. XIII. Jahrh.*, Frib., 1904. Un'importantissima raccolta di documenti per la storia dell'Università di Parigi è il *Chartularium Universitatis Parisiensis* a cura del DENIFLE e dello CHATELAIN. V. anche DENIFLE, *Die Entstehung der Universitäten des Mittelalters*, Berlin, 1885; HASTINGS RADSHALL, *The Universities of Europe in the middle ages*, Oxford, 1895.

Di DOMENICO GUNDISALVI o GUNDISSALINO: *De divisione philosophiae* (edita dal BAUR, Münster, 1903); *De Unitate* (ed. dal CORRENS, Münster, 1891); *De immortalitate animae* (ed. dal BÜLOW, Münster, 1897, tutti nei *Beiträge* del BAEUMKER). — Di GUGLIELMO D'ALVERNIA o di PARIGI: *Opera*

omnia, ed. Aureliae, 1874. VALOIS, *Guillaume d'Auvergne, sa vie et ses ouvrages*, Paris, 1880; BAUMGARTNER, *Die Erkenntnisslehre des Wilh. v. Auvergne*, Münster, 1893 (nei *Beiträge* del BAEUMKER). — ALESSANDRO DI HALES: *Summa universae theologiae*, ed. Venezia, 1576; DE MARTIGNÉ, *La scholastique et les traditions franciscaines*, Paris, 1888; ENDRES, *Des Alex. v. Hales' Leben u. psych. Lehre* (*Philos. Jahrb.*, 1888); PICAVET, *Abélard et Alexandre de Hales créateurs de la méthode scholastique*, Paris, 1896. — ROBERTO GROSSATESTA, *Die philosophische Lehre des Robert Grosseteste Bischops von Lincoln*, ed. dal BAUR, Münster, 1912, nei *Beiträge* del BAEUMKER. L'edizione del Baur contiene vari scritterelli di fisica: *De sphaera, de Generatione stellarum, de Cometis, de impressionibus aëris*, ecc.; d'interesse filosofico sono: *De luce seu de inchoatione formarum; De unica forma omnium* (dove afferma: *quod Deus est forma et forma omnium*). *De intelligentiis*; *De statu causarum*; *De potentia et actu*; *De veritate* (di maggiore importanza); *De libero arbitrio*. Vi sono poi alcuni scritti riconosciuti spuri: *Tractatus de anima* e *Summa philosophiae*. Cfr. FELTEN, *R. Grosseteste* (Freiburg, 1887); STEVENSON, *Robert Grosseteste, Bishop of Lincoln. A contribution to the religious, political and intellectual history of thirteenth century*, London, 1899; BAUR, *Die Philos. des R. Gr.* (vol. XVIII dei *Beiträge*). — GIOVANNI DELLA ROCCELLA, *Summa de Anima* a cura del DOMENICHELLI, Prato, 1882. — Di un anonimo *Liber de intelligentiis*, v. l'ediz. del BAEUMKER, *Witelo, ein Philosoph und Naturforscher des XIII. Jahrh.*, Münster, 1908 (nei *Beiträge*: contiene anche la *Perspectiva* del Witelo e una voluminosa dissertazione del B. su vari problemi della scolastica nel corso della loro storia). — ALFREDO ANGLICO, *De motu cordis*; COSTA BEN LUCA, *De differentia animae et spiritus*, ed. entrambi dal BARACH, Innsbruch, 1878. — Di VINCENZO DI BEAUVAIS non abbiamo fatto menzione nel testo, trattandosi di un volgare ripetitore e plagiario: *Speculum naturale, doctrinale, historiale, morale*, Venezia, 1494. — Degli scritti di BONAVENTURA, v. la bella ediz. di Quaracchi, 1882-1902: *edita studio et cura P. P. Collegii S. Bonaventurae*; e i tre opuscoli mistici, in ediz. ridotta, Quaracchi, 1911[3]. WERNER, *Die Philosophie u. Erkenntnisslehre des Joh. Bonaventura*, Wien, 1876; ZIESCHÉ, *Die*

Naturlehre Bonaventuras (*Phil. Jahrb.*, 1908); LUTZ, *Die Psych. Bonaventuras nach den Quellen dargestellt* (nei *Beiträge*); PHALORIÉS, *Saint Bonaventure*, Paris, 1913; GILSON, *La philosophie de Saint Bonaventure*, 1929 (con bibliografia). — Degli scolari di Bonaventura: MATTEO D'ACQUASPARTA, *Quest. disp. selectae*, Quaracchi, 1903; GUTTMANN, *Die philosoph. u. theolog. Erkenntnisslehre d. Kard. Mat. von Acquasparta*, Wien, 1906.

XVII. LA FILOSOFIA ALBERTINO-TOMISTA. — Le opere di ALBERTO MAGNO furono pubblicate in 21 volumi in folio dal JAMMY, Lugd., 1651: edizione molto scorretta; *revisa et locupletata cura ac labore* AUGUSTI BORGNET, Paris, 1890-1899, *De animalibus*, libri XXVI ed. da H. J. STADLER, volumi XV e XVI dei *Beiträge* del BAEUMKER. J. SIGHART, *A. M.s Leben u. seine Wissenschaft*, Regensburg, 1857; HERTLING, *Albertus Magnus* (ristampato nel 1914, nei *Beiträge*); SCHNEIDER, *Die Psychologie Alberts d. Grossen nach den Quellen dargestellt* (*Beiträge*, 1903 e 1906); L. GAUL, *Albert d. Grossen Verhältniss zu Plato* (vol. XII dei *Beiträge*); PELSER, *Kritische Studien zum Leben und zu den Schriften A.s. d. Gr.*, 1920.

Delle opp. di TOMMASO DI AQUINO vi sono numerose edizioni: Roma, 1570; Venezia, 1594; Parigi, 1660; Venezia, 1787; Parma, 1852-1871; Paris, 1872-1880, la più completa. La più recente, tuttora in corso, è: *Opp. omnia, iussu impensaque Leonis XIII, P. M. edita*, Romae, 1882 sgg.; JOURDAIN, *La philosophie de St. Th. d'A.*, Paris, 1858; WERNER, *Der h. Th. v. A.*, Regensburg, 1858 sgg., in 3 voll.; SERTILLANGES, *St. Th. d'A.*, Paris, 1910, in 2 voll.; GENTILE, *op. cit.*; EUCKEN, *Th. p. A. u. Kant. Ein Kampf zwei Welten*, Berlin, 1901; ENDRES, *Th. v. A.*, Mainz, 1910; GRABMANN, *T. v. A.*, 1926[5] (trad. in italiano); ROUGIER, *La scholastique et le thomisme*, 1925; GILSON, *Le thomisme*, 1927. Varie monografie su taluni punti particolari della dottrina di Tommaso sono nei *Beiträge* del BAEUMKER. V. anche le penetranti osservazioni critiche, le note storiche e gli aggruppamenti sistematici delle quistioni del NARDI, nell'ottima edizione da lui curata: *T. d'A., Opuscoli e testi filosofici scelti e annotati* (nella collez. dei *Filosofi antichi e medievali*, Laterza, Bari, 1915-1916, in 3 voll.).

XVIII. Le lotte scolastiche. — Minori e Predicatori: per le fonti, dove mancano ristampe moderne, v. Quetif Echard, *Script. ord. praedicatorum*, Paris, 1719; Wadding, *Script. ord. minor.* (ripubbl. a Roma, 1906 sgg.); Sharp, *Franciscan philosophy at Oxford in the thirteenth Century*, Oxford, 1930. — Sulle lotte del tomismo e dell'averroismo vedi Mandonnet, *Siger de Brabant et l'averroïsme latin au XIII° siècle* (2 voll. nella collez. *Les Philosophes Belges*, cit., del De Wulf, Louvain, 1911): il 1° vol. contiene una importantissima introduzione storica; il 2° i testi delle opp. di Sigieri e di altre opere minori. Clem. Baeumker, *Die Impossibilia des Siger von Brabant*, Münst., 1898 (nei *Beiträge*); B. Nardi, *Sigieri di Brabante nella Divina Commedia* (Estr. dalla *Rivista di filosofia neoscol.*, 1911-1912); Van Steenbergen, *Siger de Brabant, d'après ses oeuvres inédites*, 1931.—Nel *Chartularium Universitatis Parisiensis* del Denifle sono riportati i capi di accusa del Tempier e del Kilwardby; v. anche l'importante introduzione del De Wulf al trattato di Egidio di Lessines: *De unitate formae* (nella citata collezione *Les Philosophes Belges*, Louvain, 1912). — Di Egidio Colonna di Roma: *Contra gradus et pluralitatem formarum*; *Quodlibet*; il trattato *De erroribus philosophorum*, ed. in parte dal Mandonnet, nell'opera su Sigieri, è stato falsamente attribuito a Egidio Romano. Hauréau, *Notices et extraits*, V; Mandonnet, *La carrière scolaire de Gilles de Rome*. — Di Hervaeus Natalis, v. *Notices*, ecc., V, 20; *Quaestiones* sulle *Sentenze*, I, 164, 166; scritti contro Enrico di Gand. — Egidio di Lessines: *De unitate formae* (ed. De Wulf). *De partibus philosophiae* (v. Baur, *Dom. Gundissalinus de divis. Philos.*, cit.). In una lettera ad Alberto Magno, Egidio inviò una nota delle proposiz. condannate dall' Università di Parigi, a cui Alberto rispose con lo scritto: *De quindecim problematibus* (ed. dal Mandonnet, *op. cit.*). Giovanni di Parigi è forse l'autore del *Defensorium* della dottrina tomista, attribuito falsamente a Egidio Romano, composto contro il *Correptorium fratris Thomae* del francescano Guglielmo di Lamarre (detto *Corruptorium* dai fautori di Tommaso). — Su Goffredo di Fontaines: De Wulf e Pelzer, *Les quatres premiers Quodlibets de G. de Fontaines* (*Les Philosophes Belges*, 1904, in continuaz.); De Wulf, *Études sur la vie, les oeuvres et l'influence de G. de Fontaines*, Louvain, 1904. — Di

Peckam, *Tractatus tres de paupertate*, Aberdeen, 1910; H. Spettmann, *John. Peckami Quaestiones* (vol. 19° dei *Beiträge*); lo stesso: *Die Psycol. des Joh. Peckams* (volume 20° dei *Beiträge*). — Di Olivi sono stati scoperti i *Quodlibet* nel 1878; Ehrle, *Olivi's Leben u. Schriften* (*Arch. f. Liter. u. Kirchengesch. d. Mittel.*, 1887). — Enrico di Gand: *Quodlibeta theologica*, Paris, 1518, *Summa Theologiae*, Paris, 1520; De Wulf, *Études sur H. d. G.*, 1895; v. anche Seeberg in *Die Theologie des Duns Scot*, 1900. — Riccardo di Middletown (de Mediavilla): *Comm. in quattuor libros Sententiarum*, Venet., 1489 e 1509; *Quodlibet*, Venet., 1507 e 1509. Seeberg, *op. cit.* — Ruggero Bacone, *Opus Maius ad Clementem IV*, ed. Jebb, London, 1773; ed. Bridges, Oxford, 1897; *Opera quaedam hactenus inedita*, ed. Brewer, London, 1859; *Opera hactenus inedita*, ed. Steele e Delorme, Oxford, 1905 sgg.; Charles, *R. B.; sa vie, ses ouvrages, ses doctrines, d'après des textes inédites*, Paris, 1861; Picavet, *La science expérimentale au XIIIe siècle en occident*, Paris, 1894; *Commemorative Essays*, ed. Little, 1914; Carton, *L'espérience physique de R. B.; L'espérience mystique de l' illumination interieure chez R. B.; La synthèse doctrinale de R. B.* (nelle *Études de philosophie méd.*, ed. dal Gilson). — Raimondo Lullo, *Opera ea quae ad inventam ab ipso artem universalem pertinent*, Argentor., 1598; *Opera omnia*, ed. Salzinger, Mayence, 1721-1742. Prantl, *Gesch. der Logik* (p. III). Menendez Pelayo, *Historia de los Eterodoxos Espagnoles*, t. I, Madrid, 1880. Otto Keicher, *R. Lullus u. seine Stellung zur arabischen Philosophie* (vol. 7° dei *Beiträge*). J. H. Probst, *La Mystique de Ramon Lull et l'art de contemplaciò* (vol. 13° dei *Beiträge*). — Duns Scoto: v'è una sola edizione delle sue opere: *Joh. Duns Scoti, doctoris subtilis ordinis minorum, opera omnia collecta, recognita, notis et scholiis et commentariis illustrata*, ed. Wadding, Lugd., 1639, in 12 voll.; Seeberger, *op. cit.*; Pluzanski, *Essai sur la philosophie de D. S.*, Paris, 1887; Siebeck, *Die Willenslehre bei D. S. u. seinen Nachfolgern* (*Zeitschr. f. Philos.*, 1898); Partenius Minges, *Ist D. S. Indeterminist?* (*Beiträge*, vol. 5°); lo stesso: *Der angebliche exzessive Realismus des D. S.* (*Beiträge*, vol. 9°) e una serie di altri brevi scritti elencati nella bibliografia dello Harris. Belmond, *Études sur la philosophie de D. S.*, Paris-Louvain, 1913; Landry, *D. S.*, 1922;

LONGPRÉ, *La philosophie du bienheureux D. S.*, 1924; HARRIS, *D. S.*, 2 voll., 1927 (con annessa bibliografia). — La scolastica alla fine del secolo XIII: WERNER, *Die Scholastik des späteren Mittelalter*: 1° vol.: *Duns Scotus*; 2°: *Die nachskotistische Scholastik*; 3°: *Der Augustinismus in der Schol. des späteren Mittelalters*, Wien, 1881 sgg.; EHRLE, *Beiträge zur Gesch. d. mittelalt. Schol.*: II, *Der Augustinismus u. Aristotelismus gegen Ende des XIII. Jahrh.*, 1889 (in *Arch. f. Literat. u. Kirchengesch.*, ecc.). —Di DANTE: *il Convivio*, il *De Monarchia*, la *D. C.* Intorno al pensiero dantesco: VOSSLER, *La D. C.* (tr. it. in 4 voll., Laterza); GENTILE, *op. cit.*; KELSEN, *Die Staatslehre des D. A.*, Wien, 1905; NARDI, *Sigieri di Brabante*, cit.; *Intorno al tomismo di Dante* (*Giornale Dantesco*, 1914); *Dante e la filosofia* (*Studi danteschi*, 1940); ERCOLE, *L'unità politica della nazione italiana* e *l'Impèro nel pensiero italiano* (*Arch. stor. it.*, 1917); *Dante: la base aristotelico-tomista* (*Arch. stor. lett.*, vol. 72, 1918). Sul pensiero politico del M. E. in genere è fondamentale l'opera del GIERKE: *Political Theories of the m. a.* (tr. ingl., Cambridge, 1900, estr. dal testo tedesco della *Genossenschaftstheorie und die deutsche Rechtsprechung*. Berl., 1887).

INDICE DEI NOMI

INDICE